BREVIARIOS DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

DESCARTES

Selección de textos precedidos de un estudio de LEON BRUNSCHVICG.



EDITORIAL SUDAMERICANA

BREVIARIOS DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO

DESCARTES

SELECCION DE TEXTOS PRECEDIDOS
DE UN ESTUDIO DE

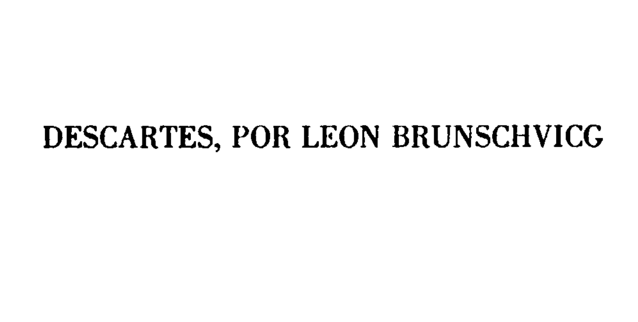
LEON BRUNSCHVICG

Traducción y notas de

LEON DUJOVNE

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA ARGENTINA



DESCARTES, POR LEON BRUNSCHVICG

Spinoza decía que la generalidad de los filósofos tomaba como punto de partida las criaturas mientras que Descartes partía del yo, y él, Spinoza, de Dios. No se ha de concluir de esto que Descartes haya pretendido ni aislarse del mundo de las criaturas ni separarse de Dios. Por el contrario, el esfuerzo de la reflexión sobre sí mismo sólo adquiere significación propiamente cartesiana en la medida en que permitirá alcanzar la verdad de un mundo racionalmente constituído, la realidad de un Dios enteramente espiritualizado. Dicho de otro modo, el yo cartesiano, lejos de reducirse a la persona de Renato Descartes, es el sujeto de un pensamiento universal, apoyado en una intuición que no se limita en modo alguno a reflejar la claridad de fuera, sino que se crea su propia luz, independientemente de las circunstancias accidentales de tiempo y espacio. Si Descartes rompe con la tradición de la física y de la metafísica tales como ellas le fueron enseñadas, es para hacerse capaz de edificar una doctrina de cuyo valor eterno dan testimonio la evidencia de sus principios y el acuerdo de sus consecuencias con los datos de la experiencia.

El objeto principal de un estudio consagrado a Descartes deberá consistir, pues, en hacer percibir

cómo, a través de las vicisitudes que han contrariado, si no el curso de su carrera, por lo menos la expresión de su doctrina, se ha operado definitivamente lo que es esencial de la civilización moderna: el tránsito de la perspectiva ilusoria del individuo sobre la naturaleza y sobre Dios, a la perspectiva de verdad, que debe ser, a la vez, íntima y universal.

EL NACIMIENTO DEL CARTESIANISMO

I

Descartes tenía 41 años cuando apareció en la primavera de 1637 su primer escrito: *Discurso del Método, para conducir bien su razón y buscar la verdad en las ciencias, más la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría, que son ensayos de este método.*

Había nacido en 1596, al día siguiente de la publicación, por la señorita de Gournay, de la edición definitiva de los *Ensayos*. Montaigne da el toque de agonía del Renacimiento. Pone en relieve la esterilidad de la erudición, la diversidad contradictoria de las opiniones que los Antiguos nos han trasmitido sobre la naturaleza y sobre la vida. No extrayendo de su trato con ellos más que la entera libertad de espíritu, condena igualmente el dogmatismo de la Reforma, y practicará en materia religiosa un conformismo que será tan tranquilizador para los unos como escandaloso para los otros.

Y bien, en el intervalo de los cuarenta años que trascurren entre los *Ensayos* de Montaigne y los

Ensayos de Descartes y que inciden tan fuertemente en el siglo XVII, no se produjo obra alguna susceptible de imprimir un impulso determinado al pensamiento francés. Los movimientos originales que se esbozan, giran, en Inglaterra, alrededor de Bacon, el cual ensaya fijar en fórmulas lapidarias los procedimientos del pensamiento científico, pero a quien ha faltado, sin embargo, el tener un contacto personal y directo con la ciencia misma; o bien, en Italia, en torno de Galileo, quien se apoya firmemente sobre la tierra prometida, tratando por un método experimental los problemas de la mecánica terrestre como de la mecánica celeste. Sus trabajos suscitan en Francia viva curiosidad, sin dar lugar a lo que no comportaban en sí mismos, a la elaboración de un conjunto de doctrina. El esfuerzo de los filósofos se cristaliza en sistemas renovados de los griegos, en los que injertan, una y otra vez, una apología del cristianismo, o, por lo menos, una tentativa de conciliación. Es lo que hacen en los primeros años del siglo XVII, Du Vair con el estoicismo, Charron con el pirronismo, y Gassendi, el gran rival de Descartes, con el epicureísmo.

Por otra parte, en el Concilio de Trento, la Iglesia católica, ante el desencadenamiento de las guerras de religión que arruinaban la esperanza de la unidad cristiana, había procedido a un severo examen de conciencia. Decidió restaurar la autoridad de la escolástica peripatética. Al servicio de esta

obra de la Contra-Reforma pusieron los jesuitas el ardor de su celo pontifical y la precisión técnica de su disciplina. En 1604 fundaron en la Flèche un Colegio al que pusieron bajo el patrocinio del Rey de Navarra, llegado, por su conversión, al trono de Francia. Y es a este establecimiento donde fué enviado Descartes a la edad de diez años para seguir un curso completo de literatura y filosofía.

Muy ligado a los maestros que le prodigaron su saber y su devoción, el joven Descartes, a quien su padre llamaba "el filósofo" a causa de los signos que presentaba de curiosidad precoz y de singular aptitud en la búsqueda de la verdad, se sintió decepcionado de los procedimientos de enseñanza de ellos. "La disputa (escribe el historiador del Colegio, el Padre Camille de Rochemonteix) era el grande, casi el único, ejercicio en filosofía... Se discutía en clase, en el paseo, en el recreo, en la Sala de Actos, en todo sitio, en todo tiempo, siempre. Pero la argumentación jamás se alejaba de formas rigurosamente silogísticas. El replicante reproducía la objeción del oponente, en lo posible palabra por palabra. Repetía una segunda vez las proposiciones a que contestaba, las acordaba entre sí, las negaba o las distinguía."

De este arte de la *disputa*, de todos sus refinamientos de dialéctica verbal, sólo podía desprenderse una lección de escepticismo. Si Descartes fué conducido a hacer tabla rasa del pasado escolástico, es porque ese pasado, perdido en las controver-

sias sin fin del realismo y el nominalismo, hacía tabla rasa de sí. Y esta impresión que se desprendía de las lecciones de los profesores, se le vigorizaba por la diversidad de las opiniones y de los estados de ánimo que observaba entre sus camaradas. "Al platicar con ellos (escribirá más tarde) se aprende la misma cosa que si uno viajara." Y en toda su vida contará con sus viajes como con sus lecturas para ayudarse a desarraigar sus prejuicios. A esto conviene agregar que los jesuitas daban un lugar muy grande a la cultura matemática; y que estaban lejos de cerrar las puertas a los ecos de fuera, lo prueba la ceremonia del 6 de junio de 1611 en la que Descartes pudo oír la lectura de un *"Soneto sobre la muerte del rey Enrique IV y sobre el descubrimiento de algunos nuevos planetas o estrellas errantes alrededor de Júpiter, hecho en este año por Galileo, célebre matemático del Gran Duque de Florencia"*.

A juzgar por una alusión del *Discurso del Método,* ya en el Colegio había comenzado a interesarse en las doctrinas "curiosas", es decir, secretas y mal reputadas, que nunca habían estado más de moda que en esa primera mitad del siglo XVII en el círculo de María de Médicis y gracias al apoyo que ella les prestaba. Descartes hubo de conocer de cerca a los "Libertinos" de París y verosímilmente a los Rosa-Cruz de Alemania, acerca de quienes se formulaba a sí mismo este razonamiento: "Si eran impostores, no resultaba justo dejar-

les gozar de una reputación mal adquirida a expensas de la buena fe de los pueblos. Si traían al mundo algo nuevo, que valiese la pena de ser conocido, sería deshonesto querer despreciar todas las ciencias entre las que podría encontrarse una cuyos fundamentos habría ignorado."

Descartes consigna el resultado de esta experiencia en el *Discurso del Método*, y la firmeza de su juicio iguala a la de Montaigne [1]: "Respecto de las malas doctrinas, pensaba que conocía ya bastante lo que ellas valían para no estar expuesto a ser engañado, ni por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por las imposturas de un mago, ni por los artificios o la jactancia de los que hacen profesión de saber más de lo que saben."

Y no sólo esto, sino que también resiste la tentación de "pitagorizar" adjudicando a los números y a las figuras propiedades ocultas y virtudes imaginarias. En 1635 dirige a Constantin Huygens esta frase decisiva para la historia de su espíritu y para la historia del pensamiento moderno: "Se ven más gentes capaces de introducir en las matemáticas las conjeturas de los filósofos, que esas

(1) Conviene hacer un paralelo con las líneas de la *Apología de Raymond Sebonde*: "Los barcajes, los encantamientos, las trabazones, el comercio de los espíritus, de los intrusos, los pronósticos, y hasta esa ridícula persecución de la piedra filosofal, todo se hace, sin ser contradicho".

que puedan introducir la certidumbre y la evidencia de las demostraciones matemáticas en las materias de filosofía, tales como lo son los sonidos y la luz." Descartes era, pues, un matemático en el sentido estricto, que pide a las matemáticas no solamente que nos abran el camino que conduce a la verdad, sino también que no nos permitan apartarnos de él.

Señalemos que en esa época casi no se encontraba el matemático profesional. Los sabios que renuevan la cadena de la civilización helénica, Viète, Fermat, y sus émulos, Etienne Pascal, Mydorge, Florimond de Beaune, son en general togados que ocupan sus ocios en investigaciones que presentan como curiosidades o recreaciones.

De más está decir que Descartes no siguió su ejemplo. En vísperas de los treinta años está tentado de convertirse en teniente en Châtellerault, de donde era oriunda su familia; él mismo se declaraba de Poitevin. Pero se requería para el cargo una suma que excedía de sus recursos líquidos; no quería tomar prestado, y permaneció fuera del cuadro social. Sin embargo, sea directamente, sea por la intermediación infatigable del Padre Mersenne, estuvo en relación con todo lo que Francia contaba entre esos esclarecidos aficionados que trabajaban por su propia instrucción, sin preocuparse de erigir un cuerpo de doctrina, y que, o hacían confidencia de sus descubrimientos a sus amigos, o, por el contrario, escondían sus procedimientos a la ma-

nera en que en la esgrima era reservado el secreto de las estocadas infalibles, a fin de aprovechar la ocasión de desafiar y agobiar a los rivales.

Se explica, así, el aspecto bajo el cual Renato Descartes entra en la historia, en 1618. Segundón de pequeña nobleza, se incorpora a los ejércitos del príncipe de Nassau, equipándose a su propio costo y no habiendo recibido nunca por todo sueldo más que un doblón fielmente conservado. De guarnición en Bréda, entabla allí conocimiento con Isaac Beeckman, joven médico que se había graduado en la universidad de Caen, que hablaba por consiguiente el francés, y respecto de quien expresará su reconocimiento por haberlo arrancado de la ociosidad de los campamentos.

A partir de este momento se destaca en relieve un rasgo de su carácter: *no dejar jamás una pregunta sin respuesta;* aplicar los principios de la razón a toda materia, preocuparse en referir todo a relaciones intelectuales, aun allí donde su experiencia lo hacía aparecer ante sus propios ojos como el menos competente. Redactará para Beeckman un *Tratado de Música* (que no fué publicado durante su vida) ; lo que no impide que algunos años más tarde escriba a Huygens: "Quizás os complazca ver lo que un hombre, que jamás ha podido aprender a cantar *do, re, mi, fa, sol, la,* ni juzgar si otro lo cantaba bien, ha sospechado respecto de un asunto que sólo depende del juicio del oído."

Y ya en marzo de 1619, por la sugestión de

Beeckman, quien no deja de admirar y de suscitar las investigaciones originales del *algebraizante* y del físico, tiene un pensamiento fermental que le permite entrever *"a través del caos de las ciencias, no sabe qué resplandor llamado a disipar espesas tinieblas"*. El 10 de noviembre siguiente, en el famoso "descanso" de Alemania, donde el joven oficial tiene sus cuarteles de invierno, estallará la gran iluminación durante una crisis de "entusiasmo" en el sentido literal de la palabra.

Por los papeles íntimos de que Leibnitz y Baillet tuvieron conocimiento, es posible inferir la influencia capital de lo que a Descartes mismo se le apareció como el signo de su vocación. La idea central es la idea de *unidad;* unidad en la matemática, que renueva la geometría por la aplicación del método algebraico; unidad en el conocimiento de la naturaleza, que renueva la física por la introducción del método matemático; el éxito de esta doble empresa estaba, en fin, subordinado a la unidad de concepción de conjunto, y, por consiguiente, a la suposición de que un único espíritu presidirá la constitución del sistema de las ciencias, abstracción hecha de todo lo que ha sido imaginado y enseñado hasta él, edificio que se siente capaz de "levantar en un terreno que es todo suyo".

Esta ruptura radical con el pasado, como con el exterior, la expresará Descartes más tarde de una manera singularmente llamativa, en una observa-

ción que comunica al padre Mersenne, hablando de Herbert de Cherbury: "El autor toma por regla de sus verdades el consentimiento universal; yo, no tengo como regla para las mías otra que la luz natural, lo que conviene en algo; pues, los hombres, por tener una misma luz natural, parecen deber tener las mismas nociones; pero ocurre algo muy diferente, porque no hay casi persona que se sirva bien de esta luz". Y Descartes se propondrá ser él, y él solo, el intérprete y el héroe de esta luz. Ambición singular, tentación de orgullo en la que, sin embargo, se sentirá confortado por los ensueños de que se acompaña su descubrimiento. El espíritu de la verdad se le apareció, garante de la misión que le estaba confiada, y en reconocimiento registra en su *Diario* la promesa de cumplir una peregrinación a Notre-Dame de Lorette. Como en Sócrates (y es de señalarse que Descartes había compuesto un escrito, perdido hoy, sobre el *Demonio de Sócrates*), es a una sacudida mística, a un estremecimiento del ser hasta sus raíces, que está ligado un cambio de dirección en la marcha de la humanidad y que es el preludio del reino de la razón verdadera.

II

Antes de haber llegado a los veinticuatro años Descartes está en posesión de su método, no seguramente bajo la forma definitiva que debía revestir

después de la constitución de la geometría analítica, pero concebido por lo menos con suficiente precisión y generalidad para hacerle entrever una terminación próxima. Y Descartes, que más tarde recomendará evitar toda promesa y todo compromiso, consigna para él la fecha del 23 de febrero de 1620 en la que se promete concluir antes de Pascuas el *Tratado* que medita. Es que, en efecto, la regla que un moralista prescribe no es esa a la cual el hombre se conforma en su práctica diaria; más bien ocurriría lo contrario. Y si bien es cierto que Descartes tomó por máxima *ser firme y resuelto en todas sus acciones*, ¿no experimenta en sí, según hace confidencia a la princesa Elisabeth, una "no sé qué languidez que nos impide a veces poner en ejecución las cosas que han sido aprobadas por nuestro juicio", y que está pronto a excusar?

No se comprendería a Descartes, y se simpatizaría menos con él, si no se le sintiera así más cerca de nosotros por las desigualdades de su temperamento, lleno de confianza en sí cuando está solo en presencia de sí mismo, tímido e inseguro en la sociedad de los hombres, dejándose llevar y recuperándose de pronto.

Nada tan significativo a este respecto como la anécdota que refiere Baillet y que data del año 1628. Llegado a París a casa de un amigo de su padre, Le Vasseur d'Etioles, receptor general de finanzas, vió Descartes transformarse la casa de su huésped en una especie de Academia, y sintió "su

propia reputación como un peso insoportable... y, para comenzar a librarse de las molestias de los que le frecuentaban demasiado a menudo, abandonó la casa del señor Le Vasseur y fué a alojarse en un barrio donde hubo de sustraerse a su conocimiento y hacerse visible solamente a un pequeño grupo de amigos que conocían su secreto. El señor Le Vasseur, a quien no había juzgado oportuno comunicarlo, estuvo inquieto un tiempo, no encontrando a nadie que pudiese suministrarle novedades de él". Fué menester que el señor Le Vasseur, al cabo de 5 ó 6 semanas, encontrase por azar al lacayo de Descartes. Entonces se hizo conducir a la residencia del filósofo. "Habiéndose deslizado hasta la puerta, se puso a mirar por el agujero de la cerradura y lo vió en su lecho, las ventanas de la habitación abiertas, la cortina levantada y el papelero con algunos papeles cerca de la cabecera. Tuvo la paciencia de mirarlo durante un tiempo considerable y vió que se sentaba de cuando en cuando para escribir y volvía a acostarse para meditar. La alternativa de estas posturas duró cerca de media hora, a la vista del señor Le Vasseur", el cual al abordar a Descartes, en seguida, "le hizo algunos reproches de parte de la señora Le Vasseur, que se había creído despreciada por la manera en que había abandonado su casa". Por eso fué Descartes en busca de la señora Le Vasseur, a quien, dice Baillet, "dió todas las satisfacciones que podía esperar, no de un filósofo, sino de un hombre galante

que sabía el arte de vivir con todo el mundo."

Y he aquí que ese mismo año termina el período de aflojamiento aparente y de vacilación en el que Descartes se describe: "Rodando acá y allá por el mundo, tratando de ser su espectador antes que actor en todas las comedias que en él se representan", —dicho de otro modo, rehusándose a comprometer el *yo* de su persona a fin de dejar libre el campo al desarrollo de su *yo* especulativo. "Mi espíritu es semejante a esas tierras infértiles que hay que dejar descansar unos años a fin de que puedan después dar un poco de fruto."

De pronto, se anuncia la cosecha más bella. Es verosímilmente en 1628 que comenzó en las *Regulae ad directionem ingenii* a redactar las reglas de su método, extractadas de los trabajos que no había cesado de proseguir en geometría y, sobre todo, en álgebra. El mismo año recogió de él Balzac el anuncio de una *Historia de mi espíritu,* enfáticamente acompañado del relato de sus proezas contra los gigantes de la Escuela. Es también hacia esa época que en una reunión en casa del nuncio del Papa expuso los principios de su metafísica, para los cuales recibió el estímulo precioso del superior del Oratorio, cardenal de Bérulle. Y consagra los primeros meses de su retiro en Holanda, cerca de la universidad frisona de Franeker, "donde se está a salvo al decir misa", a redactar un pequeño tratado de metafísica que será el prototipo de las *Meditaciones.* En fin, el 8 de octubre

de 1629, puede declarar al Padre Mersenne que ha "tomado ahora partido en lo que se refiere a los fundamentos de la filosofía", esto es, del conjunto de su sistema del mundo. Y algunos meses después, midiendo la tarea que se habia asignado, fija fecha para la terminación de su obra a tres años de plazo. "Os determino el tiempo, confía al Padre Mersenne, para obligarme anticipadamente a ello y a fin de que podáis hacerme reproche si dejo de cumplir."

En el camino surgen problemas nuevos, se abren nuevas perspectivas cuya amplitud y audacia lo seducen y lo espantan. Lo prueba esta carta de 1632: "Desde hace dos o tres meses me he dedicado muy preferentemente al cielo... Me he hecho tan audaz que ahora me atrevo a buscar la causa de la situación de cada estrella fija. Pues, aunque ellas aparecen muy irregularmente esparcidas acá y allá en el cielo, no tengo, sin embargo, duda alguna que hay entre ellas un orden natural, que es regular y determinado; y el conocimiento de este orden es la clave y el fundamento de la más alta y más perfecta ciencia que los hombres puedan tener respecto de las cosas materiales, e igualmente por medio de ella se podría conocer *a priori* todas las diversas formas y esencias de los cuerpos terrestres, mientras que sin ella debemos contentarnos con adivinarlas *a posteriori* y por sus efectos... Mas no espero... encontrar ahora lo que busco acerca de los astros. Creo que es

una ciencia que excede del alcance del espíritu humano; y, sin embargo, soy tan poco sabio que no podría privarme de soñar con ella, aunque juzgo que eso sólo servirá para hacerme perder tiempo como ocurre ya desde hace dos meses."

Y bien, al invierno siguiente, cerca de la víspera del vencimiento del plazo que había señalado a Mersenne para "dar un Mundo al mundo", se informa de la condena de Galileo por el Santo Oficio, acontecimiento capital en su carrera de escritor. No porque hubiese visto en él algo inquietante para su conciencia de católico practicante; era simplemente de parte de la Iglesia un error de táctica que él había tenido algunos años antes ocasión de denunciar al Padre Mersenne en una carta en la que se quejaba de que se hubiese "sometido de tal modo la teología a Aristóteles que es casi imposible explicar otra filosofía sin que en seguida parezca contraria a la fe" (18 de diciembre de 1629).

Pero Descartes prefirió suprimir su *Tratado del Mundo* antes que hacerlo aparecer "estropeado", no vacilando en confesar que, si el sistema de Copérnico "es falso, todos los fundamentos de su filosofía lo son también, pues él se demuestra evidentemente por ellos". Es que sin duda se trataba de su filosofía práctica tanto como de su filosofía especulativa. "Las verdades físicas forman parte de los fundamentos de la más alta y más perfecta moral."

Y, en efecto, puesto que una sola cosa es necesaria para expresar el sentido de la revolución cartesiana: descubrir, más allá del *yo* que no es más que el individuo, el *yo* propiamente espiritual, ¿no hay que comenzar por referir la verdad del mundo y de la vida al hombre en tanto que ser razonable, y no ya en cuanto habitante de la tierra? "Si se imagina (escribirá más tarde a la princesa Elisabeth), que más allá de los cielos no hay más que espacios imaginarios, y que todos estos cielos sólo están hechos para el servicio de la tierra, y la tierra sólo para el hombre, esto hace que uno se incline a pensar que esta tierra es nuestra principal morada y esta vida nuestra vida mejor; y que en vez de conocer las perfecciones que verdaderamente están en nosotros, se atribuya a las otras criaturas imperfecciones que no tienen, para elevarnos por encima de ellas; y entrando en una presunción impertinente, uno quiere ser del concejo de Dios y compartir con él la carga de conducir el mundo, lo que causa una infinidad de vanas inquietudes y pesadumbres."

Por tanto, al reprocharse a Descartes que recurriera, "por miedo de ser notado por la Iglesia", a precauciones de las que Bossuet dirá que "algunas llegaban al exceso", se incurre, según creemos, en error respecto de su intención. Descartes ha sufrido la persecución del silencio porque a toda costa quería evitar de librar combate por la verdad en condiciones en las que ella se encontraría desarmada por

adelantado por la ciega resistencia de prejuicios que, absurdo en sí, no dejaban de ampararse en el pretexto o la autoridad de la religión.

No era de frente que convenía encarar la lucha; y una vez superadas las primeras tentaciones del desaliento, Descartes pone manos a la obra. Desprende de su física, por una parte, la *Dióptrica,* es decir, la teoría de la refracción, que tiene la doble ventaja de conducir a la fórmula precisa de la *ley de los senos* y de prestarse a aplicaciones prácticas en el arte, entonces totalmente nuevo, de tallar los vidrios de lentes; y por otra parte, la doctrina de los *Meteoros,* que se encuentra ligada a la anterior, en particular por la explicación del *arco iris* y de los falsos soles o *parahelios,* y tanto más importante para el filósofo cuanto permite dar cuenta de las que, en la tradición popular, pasan por ser apariciones sobrenaturales: "Hay una parte en las Matemáticas que llamo la ciencia de los milagros, porque ella enseña a servirse tan adecuadamente del aire y de la luz que por su intermedio se puede hacer ver las mismas ilusiones que, según se dice, hacen los Magos con la ayuda de los Demonios." Mientras se imprimen estas dos "muestras" de su sistema del Mundo, redacta Descartes su *Geometría,* donde se encuentra la solución algebraica de un problema famoso en la antigüedad, el problema de Pappus, que Golius le había propuesto en 1631, en concurso de competencia con Roberval, para probar su método. Y la novedad

de esos tres *Ensayos* debía impresionar a la opinión: "Su *Dióptrica* y su *Geometría*, escribía Chapelain a Balzac, son dos obras magistrales, a juicio de los maestros. Sus *Meteoros* son arbitrarios y problemáticos, pero, sin embargo, admirables".

A última hora, en fin, Descartes hace preceder sus tres *Ensayos* por un *Prefacio* en el cual, puede decirse, quema sus naves. Tomando la precaución, que por lo demás sabe que será inútil, de conservar el anónimo, condensa sus experiencias pasadas y anuncia sus proyectos del porvenir, en el estilo voluntariamente ingenuo de una confesión directa. Invoca las circunstancias atenuantes para la audacia de su empresa; ¿se le habrá de agraviar porque sus profesores, los mejores de Europa, no hayan sabido enseñarle nada cierto o aun coherente? Disipa las inquietudes de orden religioso, moral o aun político que podía suscitar la precaución de poner todo en tela de juicio. Muestra el camino que, desde la supuesta duda universal, conduce a la espiritualidad del alma y a la existencia de Dios. Expone, bajo forma de hipótesis para un *Mundo imaginario*, aparte del *Mundo de los filósofos*, como un juego de la "función fabulatoria", el diseño de un universo que se ordenaría a partir del caos por el solo efecto de las leyes mecánicas apoyadas en las perfecciones infinitas de Dios. Desarrolla sus consecuencias, insistiendo en la teoría de Harvey concerniente a la circulación de la sangre, que acepta y enmienda, y en el automatismo

de la vida animal, que a sus ojos sería totalmente material.

De ahí extrae una doble conclusión que señala el carácter propio del pensamiento cartesiano, que subraya la importancia del momento en que apareció el *Discurso del Método*. Es, por una parte, el reemplazo de una ciencia teórica e ilusoria por una *física* verdadera, que nos hace *"dueños y poseedores de la naturaleza"* por sus aplicaciones directas, no solamente a la mecánica, sino también, y sobre todo, a la medicina: "Aun el espíritu depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo, que si es posible encontrar algún medio que torne a los hombres comúnmente más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta ahora, creo que es en la medicina que se lo ha de buscar."

Por otra parte, a medida que se avanza hacia la complejidad de los fenómenos y especialmente en el dominio biológico, habrá necesidad de experiencias para las cuales será menester solicitar la generosidad de los particulares, como hubo de ocurrir a fines del siglo XIX con el Instituto Pasteur: "La búsqueda de la verdad es tan necesaria y tan amplia que debería contribuir a ella el trabajo de muchos millares de hombres."

Para este trabajo Descartes se preocupará de formar técnicos calificados. En la última época de su vida comunicó a su amigo d'Alibert el proyecto de una verdadera Escuela de Artes y Oficios.

"Los profesores debían ser hábiles en matemáticas y en física a fin de poder contestar todas las preguntas de los artesanos, darles la razón de todas las cosas, y concederles tiempo que les permitiese hacer nuevos descubrimientos en las artes. Las lecciones tendrían lugar el domingo para permitir a todas las gentes de los oficios asistir a ellas, sin perjudicar las horas de su trabajo." Y Descartes insistía, según informa Baillet, en "hacer valer, ante la Corte y el señor Arzobispo, que sería este un medio muy adecuado para sacarlas del libertinaje que les es tan común en los días de fiesta".

El *Discurso del Método* es un *Prefacio* y al mismo tiempo un manifiesto. Descartes había previsto primero para sus escritos este título revelador de su intención: *El proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección. Más la* Dióptrica, *los* Meteoros *y la* Geometría, *donde las más curiosas materias que el autor haya podido elegir para ofrecer prueba de la Ciencia universal que propone son explicadas de tal modo que aun las puedan entender quienes no hayan estudiado nada.* Cambió de opinión y eligió una redacción más modesta: *Discurso del Método* y no *Tratado*, "para mostrar (escribe) que no tengo designio de enseñarlo sino solamente de hablar de él; pues, como se puede ver de lo que de él digo, más consiste en práctica que en teoría".

III

La segunda parte del *Discurso*, donde están indicadas las principales reglas del método, hace referencia a los *Ensayos* que le siguen y especialmente a la *Geometría*, "tal, dirá su autor, que no deseo nada más". Se podría, pues, esperar, al requerir de la geometría el comentario de estas reglas, que la luz de la razón cartesiana brillase en cierto modo de sí misma. Es menester, en todo caso, que así sea. El *yo* personal de Renato Descartes, en tanto que es contemporáneo de Fermat y de Roberval, celoso de ellos o creyendo en sus celos, se interpone como pantalla. Según su propia confesión y "a fin de que sus semejantes no pudiesen morder en ellos", alteró el orden a punto de que será el primero en recomendar leer antes del segundo libro de su *Geometría*, el tercero, donde la teoría de las ecuaciones se desprende por sí misma, independientemente de toda ilustración o aplicación espacial.

Con mayor razón, en lo que concierne al texto mismo del *Discurso*, es necesario no perder de vista las circunstancias en que fué escrito. Al redactar, en la lengua de su país, *Ensayos* que tocan tantas materias que los doctos tenían costumbre de reservar para el latín, al invocar el arbitraje de los "laicos", Descartes anticipa la maniobra que veinte años más tarde debía hacer el esplendor de

las *Provinciales.* Con esta mezcla de circunspección y de audacia que está en la línea de su carácter, con esa manera de abordar las cuestiones oblicuamente, de soslayo (para emplear una de sus expresiones favoritas y que corresponde, por lo demás, a una permanente exigencia de la estrategia), perseguirá un doble fin, escribirá para dos categorías de lectores. "He querido que aun las mujeres pudiesen entender algo, y que al propio tiempo los más sutiles encontrasen también materia suficiente para ocupar su atención." (1)

Henos, pues, advertidos, en el momento de reproducir estas líneas, las más populares y las más secretas de la lengua francesa, donde Descartes sustituye "al gran número de preceptos de que la lógica está compuesta", los cuatro siguientes que deberían bastarle, "dado, dice, que tomé una firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez".

"El primero era de no aceptar jamás cosa alguna como verdadera, de la que no conociese evidentemente que era tal: es decir, evitar cuidadosa-

(1) En la carta en que solicita las observaciones y "correcciones" de Constantin Huygens, Descartes pregunta si la señora de Zuylichem (que habría de morir semanas más tarde) no quisiera agregar también las suyas; "Lo tendré por un favor inestimable, y creeré en su juicio, que es excelente por naturaleza, más que en el de muchos filósofos que a menudo es muy malo. Ya me envanezco no poco porque se ha dignado escuchar algo de los *Meteoros*".

mente la precipitación y la prevención; y de no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentara tan claramente y tan distintamente a mi espíritu que yo no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda [1].

"El segundo, de dividir cada una de las dificultades que examinaría en tantas porciones como se pudiese, y que fuera requerido para resolverlas mejor.

"El tercero, conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y los más fáciles de conocer, para ascender poco a poco como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo también orden entre los que no se preceden naturalmente los unos a los otros.

"Y el último, hacer en todas partes enumeraciones tan completas y revistas tan generales, como para que estuviese seguro de no omitir nada."

La simplicidad del estilo, la ingenuidad de la presentación, no deben inducirnos en error. Por una paradoja, de la que da cuenta la historia que acabamos de recordar, ellas cubren un afán refi-

---

(1) Es curioso notar a este propósito que Descartes toma las expresiones del canciller du Vair en su *Filosofía moral de los Estoicos*: "Debemos consentir en lo que vemos evidentemente verdadero, negar lo que es evidentemente falso, y, en cosas dudosas, suspender nuestro juicio hasta que encontremos alguna razón que nos dé seguridad."

nado de manejar las luces y las sombras, mientras el alma del método y de la doctrina consiste en la verdad de las solas ideas claras y distintas, en el criterio exclusivo y supremo de la evidencia.

Descartes no sería entonces completamente inocente del hecho de que muchos de sus intérpretes hayan tomado las reglas del método al nivel en que se encontraban, como si la recomendación de velar por la simplicidad natural o artificial de la síntesis, la exactitud entera de las enumeraciones expresase otra cosa que la Sabiduría de las Naciones bajo su aspecto más humilde y más banal. A lo sumo se insinuará que Descartes volvía a juntarse, acordándose de la educación que había recibido de sus maestros de La Flèche, con esa lógica conceptual que la Escuela, siguiendo a Aristóteles, había erigido en instrumento del pensamiento racional y que, sin embargo, a ojos de su ex-alumno estaba condenada a perderse en la vana jerarquía de las especies y de los géneros. "Lo que alegáis contra los universales de los dialécticos no me afecta en nada (escribe a Gassendi), puesto que lo concibo todo de una manera diferente a la de ellos."

Y, en efecto, la novedad de la empresa cartesiana estará precisamente allí, en la ruptura de la alternativa en que Gassendi se encierra y ensaya encerrar a Descartes: *empirismo* o *conceptualismo*. El conceptualismo es un falso racionalismo; el orden verdadero exige que se parta, no de ideas

generales y abstractas, sino de elementos que posean una capacidad de ligazón, una tal virtud de composición que el objeto del pensamiento, a medida que se construye según un orden de complejidad creciente, permanezca transparente al espíritu. Es lo que ya ocurre para las cosas hechas por la mano del hombre. Descartes no deja de aconsejar que se preste mucha atención a la práctica de los oficios donde el hombre está frente al hombre. Pero ahí también, ahí sobre todo, brilla el privilegio de las matemáticas, suprema ciencia al mismo tiempo que arte supremo; pues lo simple, no es el número, es la operación. Lo peculiar de la intuición cartesiana, es que ella se aplica, no a una *cosa*, sino a un *acto*. El texto de las *Regulae* donde Descartes insiste sobre la originalidad del sentido que da a la intuición, es totalmente explícito: "Cada uno puede ver por intuición que existe, que piensa, que un triángulo se termina por tres líneas, que una esfera no tiene más que una superficie, y otras verdades semejantes, que son más numerosas de lo que se cree comúnmente, porque se desdeña aplicar el espíritu a cosas tan fáciles."

La racionalidad del conocimiento nada tiene, pues, de común con la transformación de las imágenes sensibles en conceptos genéricos. *Ella consiste en el movimiento continuo e ininterrumpido del espíritu.* Al redactar su *Tratado del Mundo,* Descartes lo establecía con precisión; recordaba

que los geómetras griegos definían las determinaciones espaciales en función del movimiento; para ellos la línea se explica por el movimiento del punto, la superficie por el de la línea. En fin, en el *Ensayo* de 1637, al que da el nombre de *Geometría,* pero que tiene por objeto principal establecer el análisis algebraico, no solamente como disciplina independiente, sino como *clave de todas las otras ciencias,* está cumplido el último progreso.

"Los Antiguos tenían escrúpulos en usar términos de la aritmética en la geometría". Para pasar del cálculo numérico a las operaciones sobre las magnitudes, les era menester recurrir al intermediario de la representación figurada, mientras que Descartes libertó la pura inteligencia de la relación de toda necesidad de soporte exterior, de imaginación espacial. Las ecuaciones se bastan a sí mismas bajo una forma canónica que se presta al proceso de composición, grado por grado: "*si se supone* X *igual a 2, o bien* $X - 2$ *igual a nada; y luego* $X = 3$, *o bien* $X - 3 = 0$; *multiplicando estas dos ecuaciones,* $X - 2 = 0$ *y* $X - 3$ *igual 0 la una por la otra, se tendrá* $X^2 + 5x + 6$ *igual 0 o bien* $X^2 = 5x - 6$, *que es una ecuación en la cual la cantidad X vale 2, y todo junto vale 3*".

No creo que sea posible comprender enteramente a Descartes, ni apreciar equitativamente su obra, si no se tiene presente en la memoria la página

donde se ofrece testimonio a sí mismo de la manera en que la disciplina que ha fundado satisfacía la exigencia de claridad perfecta y de perfecta distinción. Es de allí de donde se ha de sacar las consecuencias para el método de la ciencia y de la metafísica en el cartesianismo y más allá del cartesianismo.

Ante todo, la independencia de la teoría de las ecuaciones respecto de la geometría propiamente dicha, permite romper el paralelismo del grado y la dimensión. Una ecuación de segundo grado se representará, no ya necesariamente por una superficie, sino, gracias al empleo sistemático de las coordenadas, por una línea, parábola o hipérbole. Ocurrirá lo mismo para los grados superiores.

No basta decir que, con la geometría analítica, las matemáticas en general se oponen a la lógica en cuanto instrumento del conocimiento racional; pero, en el interior mismo de las matemáticas, lo que se ha de designar como espiritualidad del análisis se opone a lo que, en la geometría sintética de Euclides, aparecía aún ligado a la imaginación, emparentado con la materia.

Desde entonces, a la luz del álgebra cartesiana, los diferentes momentos del método, que corresponden a la fórmula de las reglas del Discurso, se destacarán en pleno relieve. La prescripción, en apariencia banal, de dividir la dificultad, tiene por objeto orientar la regresión analítica hacia relaciones de evidencia, que, a su vez, permitirán el

establecimiento de un orden únicamente fundado sobre las relaciones intrínsecas de las magnitudes. Mientras que el análisis elemental de los químicos, el análisis conceptual de los lógicos, no conducen a ningún progreso de conocimiento, puesto que la síntesis sólo podrá recorrer en sentido inverso el camino que ha conducido del todo a la parte, o de lo individual a lo universal, el enunciado en ecuación, que es propio del análisis cartesiano, es un proceso original, y, así, será del todo diferente el tratamiento del problema: tratamiento algebraico de un problema geométrico, tratamiento matemático de un problema físico. De la manera en que habrá sido descompuesto lo que se podría llamar el objeto de la "dificultad", el complejo dado al punto de partida, depende el éxito de la síntesis que tiene por punto de llegada el objeto inteligible.

Es esto lo que resalta, con una precisión maravillosa, del texto fundamental de la *Geometría:* "Al querer resolver cualquier problema, se debe ante todo considerarlo como ya hecho, y dar nombres a todas las líneas que parecen necesarias para construirlo, tanto a las que son desconocidas como a las otras. Luego, sin considerar ninguna diferencia entre esas líneas conocidas y desconocidas, se debe recorrer la dificultad según el orden que muestra, lo más naturalmente, en qué modo ellas dependen mutuamente unas de otras, hasta que se haya encontrado el medio de expresar una mis-

ma cantidad en dos maneras: lo que se llama una ecuación, pues los términos de una de esas dos formas son iguales a los de la otra. Y se ha de encontrar tantas de tales ecuaciones como líneas desconocidas se ha supuesto. O bien, si no se encuentran tantas, y si, no obstante, no se omite nada de lo que se ha deseado en la cuestión, se tiene la prueba de que ella no está enteramente determinada." Y en efecto, en este dominio, cabe darse cuenta, sin ninguna molestia, de lo que funda con toda seguridad la reciprocidad de los dos procesos, ascendente y descendente. Por una parte, en el vértice que marca el recodo del método, está la relación constitutiva de lo que Descartes llamará *matemática pura y abstracta*, esto es, la ecuación referida a la expresión de una relación absolutamente simple. Por otra parte, el enunciado del problema en *la base del análisis* permite verificar sin molestia que el objeto hecho inteligible *al término de la síntesis* coincide exactamente con los caracteres propuestos en nuestra encuesta.

A esto conviene agregar una condición suplementaria, que puede parecer exterior al método y que tiene, sin embargo, gran importancia en la doctrina cartesiana porque se vincula con la concepción de Descartes sobre la intuición. La plenitud de evidencia está ligada a la inmediatez del acto que en la unidad de un instante encierra la indivisibilidad de una relación; cada acto se basta entonces a sí mismo y el instante en que se cumple

se distingue del instante que le precede como del que le sigue. Por contraste, una sombra de incertidumbre se cierne sobre la deducción, cuyos momentos sucesivos aparecen discontinuos. Por consiguiente, hay lugar para una flaqueza de memoria, para una sospecha de error, a menos que el espíritu repare en el peligro de interrupción volviendo sobre sus pasos a fin de recorrer tan rápidamente como fuese posible los anillos de la cadena de razones que ha creado, a fin de abarcar su conexión en una mirada de conjunto. La deducción se refleja así sobre ella misma, se concentra en una suerte de equivalente de la intuición, que afirmará la unidad de los teoremas ante la duda y marcará, así, según la expresión de las *Regulæ*, la "perfección de la ciencia". Descartes señala, además, este punto cuando revisa en 1664 la traducción latina del *Discurso;* especifica que la regla de enumeración prescribe, "no solamente recorrer las partes de la dificultad, sino asegurar la ligazón de los intermediarios".

El método tendrá entonces éxito, infaliblemente, Los fracasos, por lo menos, no podrán serle atribuídos. Corresponderá ver en ellos solamente la prueba de que las condiciones del problema no estaban suficientemente determinadas para comportar una solución. Descartes escribe al P. Mersenne en enero de 1638: "No hay en geometría cosa alguna que siendo encontrable no la encuentre yo si quisiera tomarme el trabajo de hacer el cálcu-

lo" ([1]). Y agrega esta declaración no menos característica: "Pero creo poder emplear mi tiempo más útilmente en otras cosas".

Es que en realidad, para Descartes, el método no está hecho para las matemáticas; más bien, escribía en las *Regulae*, "apenas hace falta aprender las matemáticas, sólo para cultivar este método", es decir, según la expresión sublime del *Discurso*, para acostumbrar el espíritu a "alimentarse de verdades". Así, la intervención de Golius, que provocó la solución algebraica del problema de Pappus, fué doblemente feliz: ella proporcionó a Descartes la ocasión de colocar las bases de la matemática moderna, y de dar a las reglas del método su forma condensada y decisiva. Este retorno al álgebra y a la geometría sólo fué, sin embargo, un epi-

---

([1]) Lo que Descartes no habrá podido encontrar sería, pues, *inencontrable*. Aunque no haya expresado las reglas más que bajo una forma negativa, Descartes tiene una tal seguridad de alcanzar una evidencia absoluta y una enumeración completa, que no vacila jamás en erigir las dificultades con que se encuentra o que entrevé en imposibilidades definitivas; lo prueba esta respuesta curiosa al P. Mersenne a quien había consultado sobre la invención de una máquina voladora: "Se puede hacer una máquina que se sostenga en el aire como un pájaro, *metophysice loquendo;* pues los pájaros mismos, a lo menos según mi opinión, son tales máquinas: pero no *physice* o *moraliter loquendo*, porque harían falta resortes tan sutiles y en conjunto tan fuertes, que no podría fabricarlos el hombre."

sodio en la carrera de Descartes; hasta su obra de metafísico y de físico le parece terminada. Entre tanto, consagrará a la medicina la mejor parte de una curiosidad siempre despierta. "Las canas que se apresuran en llegarme me advierten que ya no debo estudiar otra cosa que los medios de retardarlas" (5 de octubre de 1637).

FILOSOFIA ESPECULATIVA

I

Descartes había redactado el *Discurso del Método* pensando en su *Tratado del Mundo*, con la esperanza de hacer cambiar las causas que le impedían publicarlo. La misma preocupación domina las *Meditaciones sobre la filosofía primera*, que Descartes publicó en 1641. "Os diré, hablando entre nosotros (escribe al Padre Mersenne), que esas seis Meditaciones contienen todos los fundamentos de mi física. Pero no habrá que decirlo, si así os place; pues quienes favorecen a Aristóteles quizás opongan más dificultades para aprobarlas; y espero que quienes las leerán se acostumbrarán insensiblemente a mis principios, y reconocerán en ellos la verdad antes de advertir que destruyen los de Aristóteles".

El libro está escrito en latín, lengua erudita, dedicado a los señores de La Sorbonne, seguido de una serie de *Objeciones* emanadas de doctores y teólogos calificados, a las cuales Descartes agrega *Respuestas*. Sin embargo, no es en modo alguno una obra dogmática a la manera habitual de los filósofo. El *yo* del autor se manifiesta en ella dirigido al *yo* del lector, invitándole a reflexionar sobre sí, para alcanzar el fondo interior de su ser,

la verdad suprema que es la raíz común de todo pensamiento y de toda existencia. Con ello, Descartes obra en conformidad con las prescripciones del *Discurso*, "siendo lo propio del análisis mostrar el verdadero camino por el cual una cosa ha sido metódicamente inventada", lo que permite así escapar a la petición de principio que el dogmatismo pseudo-lógico de la Escuela denunciaba como un sofisma para luego practicarla con una seguridad y una ingenuidad igualmente imperturbables.

Del mismo modo, el primer paso de la metafísica cartesiana, el esfuerzo de la primera *Meditación*, consiste en transformar en condiciones de derecho las circunstancias de hecho que habían conducido a Descartes a poner en duda la ciencia y la filosofía de sus maestros. Su enseñanza no hace más que fortificar en niños crédulos las impresiones erróneas que les llegan de los sentidos, y los arrastran a suponer cosas según las imágenes que en ellos se producen. Y bien, basta que nos demos cuenta de que estamos sujetos a las ilusiones del ensueño para convencernos de que los datos sensibles, a pesar de su apariencia de realidad inmediata, no son todos verdaderos. Necesitaríamos tener, y no lo tenemos, un criterio de discernimiento entre aquellos de esos datos que proceden de nosotros y los que corresponden a objetos exteriores. De ahí resulta que nuestra duda abarcará, no el detalle de *esto* o *aquello*, sino en general nuestra capacidad de justificar la existencia de *esto* como de *aquello*.

Lo que es incierto debe ser reputado falso hasta que se tenga información más amplia.

La universalidad de la duda se confirma si se va a considerar, no ya solamente la exterioridad del mundo sensible en relación al haz de nuestras afirmaciones, sino también la exterioridad mutua de los momentos de la duración en la serie de las proposiciones que forman la contextura de un razonamiento. Interviene la memoria, y ella sólo nos permite entrever la proyección del pasado en el presente, allí donde sería menester que nos fuese permitido penetrar en el pasado mismo.

Para romper el círculo en el cual parece encerrarnos la doble fatalidad del espacio y del tiempo, en vano invocaríamos, con el sentido común, el orden natural de las cosas donde encontramos nuestras condiciones normales de existencia y que atestigua una voluntad superior de organización y de armonía. Ora es lícito admitir que esta voluntad sobrepasa el poder específicamente humano, o bien está vedado concluir de ahí que se la deba calificar por sí misma como buena, antes que como mala. Aquí apunta Descartes a la metafísica de la Escuela en su sitio vulnerable, a la metafísica de los Ángeles, destinados, como los astros de la teología de Aristóteles, a llenar la jerarquía de los intermediarios entre el hombre y Dios.

La suerte de verosimilitud que la Edad Media atribuía a la realidad de los Ángeles, hace igualmente verosímil la realidad de los Demonios que,

en la tradición mitológica o cosmogónica, es inseparable de aquélla. La hipótesis del Genio Maligno es una barrera infranqueable al realismo de lo inteligible como al realismo de lo sensible.

Descartes llevará hasta el fin una duda que será el primero en tratar de *hiperbólica*, separando el juicio de todo objeto de afirmación o de negación, para dejar la libertad de juzgar sola ante ella misma. ¿No escribe acaso al Padre Mesland: "Nos está permitido rehusarnos a la persecución de un bien claramente conocido, a la admisión de una verdad manifiesta, con tal que solamente pensemos, dar con ello testimonio de la libertad de nuestra alma"?

La duda universal de Descartes no se ejerce, pues, como en los Escépticos o como en Montaigne, en favor de la duda misma. En esta fuerza del juicio que nos liberta de las impresiones sensibles y de los prejuicios de la infancia que contribuye todavía a fortificar el prejuicio ilusorio de las nodrizas y de los preceptores, está lo absoluto de un acto positivo. La duda *hiperbólica* es una duda *metódica* en tanto que el método cartesiano tiene por base la certeza de un pensamiento que, replegándose sobre sí mismo, ha descubierto la continuidad ininterrumpida de su movimiento y ha vuelto a encontrar la promesa de una ciencia totalmente racional, susceptible de extenderse al infinito.

El movimiento de la doctrina se expresa así

por la unión de dos afirmaciones inmediatamente unidas en la intimidad de la conciencia:

Dudo y pienso, *dubito ergo cogito.*

Solamente conviene guardarnos —y agrego que Descartes no se ha guardado suficientemente— de concluir con prisa y sin explicación: *cogito ergo sum:* "Pienso, luego existo". Esto sería cambiar la verdadera naturaleza de la dialéctica cartesiana, y perpetuar la serie de malentendidos que han dado lugar a controversias seculares sin alcance y sin término. El *sum* hace pensar en la existencia de un individuo, en la persona de Renato Descartes; de ahí una invitación al subjetivismo, al *solipsismo,* mientras que el verdadero sujeto del *Yo pienso,* es, para un cartesianismo no sistemáticamente restringido, el pensamiento mismo, capaz de sostener efectivamente el universo matemático, destinado a convertirse en el fundamento del universo físico —es menos el hombre que Dios, más exactamente es el alma humana en tanto que Dios, por su idea, está interiormente presente en esa alma.

He aquí lo que Descartes expresa en esta declaración que está en el centro de las *Meditaciones.* *"En cierto modo tengo en mí antes la noción de lo infinito que de lo finito, es decir, de Dios antes que de mí mismo."*

La revolución cartesiana en el dominio metafísico corresponde, pues, exactamente a la que hemos procurado definir en el dominio matemático y que

elimina todo lo que vela la pureza de una luz propiamente espiritual. Para llegar a Dios, el hombre no tiene necesidad de recurrir a la intermediación de la naturaleza. El Dios de Descartes, no está encima del cielo, sino en lo más profundo del hombre, *inmediato* como el *Cogito* o más bien *inmanente* al *Cogito.* Dicho de otro modo, Descartes encuentra en la metafísica la inspiración magistral del método, el primado de una intuición que nada tiene de mística, que es enteramente racional. A este respecto basta reproducir el comentario que en marzo de 1637 ofrecía sobre la cuarta parte del *Discurso del Método: "Al detenerse uno bastante tiempo sobre esta Meditación, adquiere poco a poco un conocimiento muy claro y, si me atrevo a decirlo, intuitivo, de la naturaleza intelectual en general, cuya idea, considerada sin limitación, es la que nos representa a Dios, y limitada, es la de un ángel o la de un alma humana".* Y Descartes no dejará de sostener que la idea de infinito es una idea simple y positiva a pesar de la apariencia de negación que acompaña a su expresión gramatical. "No es verdad que concibamos lo infinito por la negación de lo finito, puesto que, al contrario, toda negación contiene en sí la negación de lo infinito."

Si se presta atención a estos textos, que son para nosotros decisivos, se obtiene resultados capitales, no solamente para la inteligencia profunda, sino para la justificación interna de la metafísica

cartesiana. En efecto, desde el momento en que nos colocamos en el corazón de la intuición intelectual tal como acaba de ser descrita, desaparece toda sospecha de ese círculo vicioso que tanto se le ha reprochado a Descartes. Ya no se tratará de concluir de la existencia del *yo* la existencia de Dios, para luego tomar de Dios un criterio de veracidad que, en buena lógica, debía preceder a la demostración de su existencia, puesto que está destinado a legitimar el ordenamiento racional de sus pruebas. Entre la presencia en nosotros de la idea de infinito y la plena evidencia del ser, no habría distancia, por el carácter mismo de lo infinito en cuanto su noción se opone a la noción de lo finito: *Dios es su ser y no el triángulo.*

Siguiendo el método analítico hasta lo absoluto de la intuición, podemos decir que, más allá del *Cogito* humano, el infinito de la duda revela el infinito de Dios, o, según la fórmula que sugiere Gilson, *Dubito ergo Deus est:* "Dudo, luego Dios existe". Fórmula concentrada que tiene una doble virtud. Al mismo tiempo que resuelve todas las dificultades del punto de vista de Descartes, muestra cómo estas dificultades han podido producirse para los lectores y los comentadores, a causa del pasaje del interior al exterior, de la intuición que es la razón de ser del edificio, a la deducción aparente que, necesariamente, queda en la superficie. Sobre este punto, por lo demás (y Gilson no dejó de revelarlo), Descartes, entrevistado por Burman,

ha respondido con la última precisión remitiendo a su interlocutor del resumen del *Discurso* al desarrollo de las *Meditaciones:* "Explícitamente, podemos conocer nuestra imperfección antes de conocer la perfección divina porque cabe que seamos atentos a nosotros mismos antes de serlo respecto de Dios y que lleguemos así a la conclusión de nuestra finitud antes de concluir en su infinito. Pero implícitamente, el conocimiento de Dios y de sus perfecciones debe, sin embargo, siempre preceder al de nosotros mismos y de nuestras imperfecciones."

La perplejidad que entraña esta inversión en la marcha de las ideas se acompaña de un desconcierto de terminología. Era menester que Descartes se sirviese de locuciones a las que los lectores estaban acostumbrados, hasta cuando quería orientar su reflexión en una dirección del todo diferente de la que hasta entonces se les había propuesto o impuesto. Pero, necesariamente, persiste la cuestión de saber si esta adaptación al marco de un pensamiento extraño o pasado no torcería y deformaría la inspiración primera. Es esta la cuestión que han promovido las *Objeciones* publicadas a continuación de las *Meditaciones:* las de los *doctores graves* que le reprocharán el ser infiel a la filosofía antigua de donde toma el lenguaje; las de los modernos, como Hobbes y Gassendi, que le reprocharán el conservar expresiones contrarias al programa de renovación que había anunciado. La

argumentación que se desenvuelve a través de las *Meditaciones* nos hace asistir, pues, a un episodio del combate perpetuo que se libra en el seno de la doctrina del Logos, oponiendo el Verbo interior, la razón misma, a lo que la traduce hacia fuera e inevitablemente la traiciona, al *Verbum oratio*.

Para aclarar bajo sus diferentes aspectos el problema cuyo origen y cuya solución tenemos ya, bastará enumerar los puntos, de primordial importancia en relación con la constitución exterior de la doctrina, donde la letra del sistema parece oponerse a la intuición metódica.

Ante todo, si el *cogito* es la primera verdad inquebrantable ante la duda, sobre la cual reposa la empresa cartesiana, si "el alma es más fácil de conocer que el cuerpo", nada habrá de menos cartesiano que expresar la experiencia del *cogito* por la afirmación de la *res cogitans,* cosa pensante, simétrica de la *res extensa,* cosa extensa. La introducción de la *res,* la sustancia, sólo tiene significación en el espacio, correspondiente a la visión material de la cosa. Basta a este respecto destacar el contraste entre la forma activa del participio *cogitans* y la forma pasiva del participio *extensa* para comprender hasta qué punto era imprudente tratar al sujeto pensante como al objeto pensado. De esto se encontraría, por lo demás, la confesión involuntaria en el curso de la segunda *Meditación,* donde Descartes parece abandonar el orden que se había fijado a sí

mismo; invoca el ejemplo del trozo de cera, reducido al atributo esencial de la extensión para representar la relación del atributo esencial del pensamiento con la sustancia psíquica, comprometiendo así el esfuerzo de espiritualidad que aparta de la noción del alma toda sombra de realismo material, aunque fuese bajo el aspecto biológico.

A la vez, reaparecerá la distinción aristotélica entre el *acto* y la *potencia*, a pesar de que Descartes la rechaza, bajo una forma derivada en la dualidad de la *pasión* y la *acción* que es toda de origen imaginativo y espacial. Allí también sólo hemos de dejar hablar al culpable, que libra el secreto de su falta: "No hago otra diferencia entre el alma y sus ideas que entre un trozo de cera y las diversas formas que puede recibir. Y como el recibir diversas formas, en la cera, no es propiamente una acción sino una pasión, me parece que es también una pasión en el alma el recibir tal o cual idea, y que sólo hay sus voluntades que son acciones".

Así, para Descartes, el entendimiento es un lado del alma; la voluntad, el otro. De ahí se complacerá en sacar a la vez una teoría del error y una prueba de la existencia de Dios. La voluntad que se traduce por el acto del juicio es en sí misma infinita porque es infinita la distancia entre el *sí* de la afirmación y el *no* de la negación, mientras que las ideas, o por lo menos aquellas sobre las cuales caen nuestros juicios ordinarios, son conformes al entendimiento que las comprende en el sentido

literal de la palabra y, por tanto, limitadas.

La infinitud constitutiva de la voluntad desborda, pues, el entendimiento, y es esto lo que nos expone al error sin que tengamos, sin embargo, derecho de incriminar a Dios. Debemos, por el contrario, reconocer que es efecto de su bondad el haber dado al hombre la plenitud de una libertad infinita. Pero eso no es todo. La dualidad que existe entre el entendimiento y la voluntad se vuelve a encontrar en el interior mismo del mundo de las ideas que constituyen el fondo innato del espíritu, "semillas naturales de ciencia y verdad". Entre ellas, en efecto, si hay una idea que no pueda entrar en los marcos erigidos por la limitación específica del entendimiento humano, es esa idea de lo infinito o de lo perfecto, la que, como hemos visto, es, no solamente clara y distinta, sino irreductiblemente simple, y, por lo tanto, evidentemente verdadera. Decir de una idea que es verdadera equivale a decir que contiene tanta realidad representativa, *objetiva* en el lenguaje que Descartes toma de la escolástica, como hay realidad *formal*, realidad ontológica, en su objeto.

La intuición cartesiana, que reposa sobre la unidad indivisible del pensamiento en el hombre y en Dios, que renueva hasta la raíz el sentido de la vida religiosa, se deja así desfigurar por la tentativa de adaptar su expresión a la terminología arbitraria de la Escuela. Y precisamente porque la idea así comprendida escapa al alma, Descartes no

se contentará con deducir de ella esta consecuencia, inesperada en su doctrina, que siempre pensamos aun cuando no tenemos de ella conciencia; verá en ella también un medio de llegar a la existencia de Dios.

Si la idea de perfecto se encuentra en nosotros, ¿no es porque ella ha sido puesta en nosotros desde fuera como la huella del obrero en su obra? Argumentación que supone la doble petición tanto del principio de causalidad como de su aplicación ilegítima fuera del campo de la experiencia donde causa y efecto están dados efectivamente; y casi es superfluo señalar que la profesión inicial de la duda metódica ha hecho caducar por anticipado esta doble petición.

Con mayor razón ocurrirá lo mismo con la segunda prueba sacada, no ya del *cogito*, sino del *sum* y que, por lo demás, no hace sino retomar, sobre la base de la existencia del *yo*, la marcha tradicional del argumento cosmológico.

En las *Meditaciones*, las dos pruebas a que acabamos de hacer alusión preparan la que, desde Kant, es conocida con el nombre de *argumento ontológico* y que pretende concluir *a-priori*, de la esencia de Dios, su existencia. Al presentarla en la quinta *Meditación*, confiesa Descartes espontáneamente "que ella tiene la apariencia de un sofisma"; lo que no impide que en los *Principios de la filosofía* la destaque de las pruebas por la idea de lo perfecto y por la existencia del *yo*, como si debiese

bastarse a sí misma. Una vez más en este caso de la esencia y de la existencia, como había ocurrido en el caso de la sustancia y el atributo, de la acción y la pasión, de la realidad objetiva y de la realidad formal, Descartes aparece engañado por una correlación escolástica a la que confiere un valor intrínseco y metafísico, cuando es simplemente verbal e ilusoria. O más aún, tendríamos el derecho de decir que se engaña si, por su propia cuenta, hubiera considerado la deducción como equivalente a la intuición que procura traducir y que traspone al lenguaje de la filosofía vulgar. Pero podemos estar seguros de que en ningún modo es así. El pasaje de la esencia a la existencia no es legítimo a menos que se haya comprendido que esta esencia misma expresa la capacidad de lo infinito de realizarse como *causa de sí*. También tiene cuidado Descartes en explicar a Antoine Arnauld que "estas palabras, *la causa de sí mismo,* no pueden en manera alguna ser entendidas como causa eficiente, sino solamente que la potencia inagotable de Dios es la causa o la razón por la cual no tiene necesidad de causa. Y en cuanto esta potencia inagotable, o esta inmensidad de esencia es *muy positiva,* por tanto, he dicho, que la razón o la causa por la que Dios no tiene necesidad de causa es *positiva.* Lo que no podría decirse en la misma manera de ninguna cosa finita, aunque fuese muy perfecta en su género." La *causalidad de sí* aparecerá pues como característica de la idea de Dios, de manera (dirá Descar-

tes en términos expresos), "que es casi la misma cosa concebir a Dios y concebir que existe".

Todos estos puntos de doctrina que nos contentamos con indicar, se los volverá a encontrar desarrollados y discutidos en los sucesores de Descartes y ello será la confirmación indirecta de la interpretación que acabamos de proponer. Pero una confirmación directa se encuentra en Descartes mismo. Invitado por los autores de las *Segundas Objeciones* a exponer el contenido de sus *Meditaciones* según el aparato acostumbrado de la geometría euclideana, Descartes no disimula su repugnancia, aunque no por eso se sustraiga de hacerlo: el rehusarse podría parecer un reconocimiento de impotencia, y, además, habia adoptado la actitud del hombre que dará a toda pregunta hecha una respuesta satisfactoria. Pero después de haber enumerado cuidadosamente las definiciones, los axiomas, los postulados, cuya petición es necesaria para el éxito de su demostración, no podrá dejar de observar una vez más que esta conclusión referente a la existencia de Dios "puede ser conocida sin prueba por aquellos que están libres de todo prejuicio" (1).

(1) Es sugestivo señalar que el propio Descartes se refiere aquí al quinto postulado, hecho precisamente para tornar inútil la misma demostración que, sin embargo, aparece destinado a sostener. "En quinto lugar pido que se detengan largo tiempo en contemplar la naturaleza del ser soberanamente perfecto y, entre otras cosas, que consideren que en

Esto significa que hay dos maneras de mirar el cartesianismo, como una metafísica de la deducción o como una filosofía de la intuición, y que si es menester tener en cuenta la mala, ha de ser para atenerse más seguramente a la buena.

II

Vanamente había esperado Descartes de las *Meditaciones Metafísicas* que ellas le pudiesen facilitar la libre divulgación de su sistema del mundo. La aprobación que descontó por adelantado a punto de hacerla figurar sobre el título de la obra, no llegó. No solamente no la menciona ya la segunda edición, sino que contiene además *Objeciones* nuevas en las que el Padre Bourdin muestra una negativa de comprender, áspera y dogmática, a la que Descartes responde en un tono de una acritud bastante despectiva. Sin embargo, no dejará de confiar en que encontrará en la Orden de sus ex-maes-

---

las ideas de todas las otras naturalezas, la existencia posible se encuentra plenamente contenida y que, en la idea de Dios, no solamente está contenida la existencia posible sino además la necesaria. Pues por esto solo y sin ningún razonamiento conocerán que Dios existe; y no les será menos claro y evidente sin otra prueba, como les es manifiesto que dos es un número par y que tres es un número impar y cosas semejantes. Pues hay cosas que son así conocidas sin pruebas por algunos, y que otros no entienden sino por un largo discurso y razonamiento."

tros los apoyos que permitirán que su física sea presentada al público con favor y hasta ser enseñada en sus Colegios.

Es bajo forma de artículos de manual que redactará en 1644 los *Principios de la Filosofía*, exposición de su física que se divide en tres partes, *De los Principios de las cosas materiales*, *Del Mundo visible*, *De la tierra*, precedidas de un resumen sintético de las *Meditaciones* que lleva este título sintomático: *Los Principios del conocimiento humano*.

El mismo proceso de espiritualización que ha transformado totalmente el fundamento de la metafísica se aplicará al universo para renovar la ciencia de él. Ya en una página de las *Regulæ* había discernido Descartes con una sin igual profundidad de genio, el punto donde se establece la unión de la matemática y la física: es la noción de *dimensión* pero que Descartes generaliza separándola expresamente de la acepción literal y restringida que está ligada a una necesidad, de la figuración geométrica. "No solamente la longitud, la anchura, la profundidad, son dimensiones; sino, además, el peso es la dimensión según la cual las cosas son pesadas, la velocidad es una dimensión del movimiento, y lo mismo ocurre con un número infinito de cosas del mismo género."

Todo el destino de la física matemática, a través de los tres siglos de su historia, está orientado en la dualidad de los aspectos a que corresponde

esta doble interpretación de la dimensión. En el origen, y desde el punto de vista realista, la dimensión es una parte constitutiva de la extensión, si bien la materia, en su realidad sustancial, consistirá para Descartes en la extensión de tres dimensiones. Por otra parte, "todo modo de división en partes iguales, ya sea efectivo o intelectual, constituye una dimensión según la cual se opera el cálculo". Tal es el camino que tomarán definitivamente Lagrance al liberar la mecánica, Joseph Fourier al liberar la física de la exigencia de representación figurada, practicando ambos deliberadamente el método analítico tal como había sido introducido en la *Geometría* de 1637. Es este el camino que el propio Descartes parece seguir cuando proclama la relatividad del movimiento. "Se puede decir que una misma cosa al mismo tiempo se mueve y no se mueve, según que se determine su lugar diversamente." De donde, en el caso de la tierra, que Descartes guarda tanto en su corazón, resultará permitido conservar el lenguaje, sino de Ptolomeo, por lo menos de Tycho Brahe, sin por esto rechazar el pensamiento de Copérnico. Con referencia a su atmósfera, por el hecho "de que ella no abandona la vecindad de los cuerpos que la tocan inmediatamente", la tierra ha de permanecer en reposo, mientras que si se ha decidido tomar las estrellas fijas por eje de referencia, se debe aceptar el movimiento de la tierra, "en el mismo sentido que se puede decir, a veces, que quienes duermen y es-

tán acostados en un barco, pasan sin embargo de Calais a Dover, a causa de que el barco les conduce allí".

¿Ha visto en ello Descartes un medio de salvar, por un simple efecto de estilo, el obstáculo que había encontrado en la sentencia del Santo Oficio y que sus esfuerzos prolongados no habían logrado eliminar de frente? No se tiene derecho de contestar por él. Sólo comprobamos que si niega expresamente el movimiento de la tierra en el texto de los *Principios*, ha protestado que no es únicamente de palabra que lo hace, a fin de evitar la censura. "Cuando se examinen mis razones, estoy seguro de que se encontrará que ellas son serias y sólidas."

El historiador de Descartes, no solamente queda aquí en la incertidumbre respecto de su verdadera psicología, sino que nuestro desconcierto se duplica porque las nociones esenciales sobre las que reposa el sistema cartesiano de la naturaleza y que presiden la constitución de una física propiamente racional, implican con toda evidencia que el movimiento es algo absoluto: *principio de la conservación de la cantidad de movimiento*, que hace del universo un sistema conservador; *principio de inercia*, según el cual todo cuerpo en movimiento que se abandona a sí mismo continuará moviéndose en dirección rectilínea con una velocidad uniforme.

Descartes no encaró de frente la dificultad de

conciliar dos maneras de considerar el movimiento que tienen su raíz en dos interpretaciones de la dimensión, la una *idealista y analítica*, la otra *realista y geométrica*. Puede ser, sin embargo, que haya tenido el sentimiento del problema; y, en efecto, se le ve acudir a las perfecciones infinitas de Dios, —por una parte, a la constancia, de su voluntad, a la inmutabilidad de sus decretos, para disipar la inquietud que surge de la discontinuidad de las partes del tiempo en el espíritu del sabio como en el curso del mundo; por otra parte, a su veracidad, para disipar la *"objeción de las objeciones"*, tal como Gassendi se la opondrá, la imposibilidad de erigir inmediatamente el espacio del matemático en materia cósmica. ¿No es difamar a Dios el no tener plena confianza en la razón que nos ha dado para que fuese el instrumento de la verdad? De ahí, es seguro que no nos arriesgamos a ser engañados cuando hacemos corresponder a la evidencia de las ideas claras y distintas la realidad de las *naturalezas simples* que constituyen la esencia de las cosas, cuando nos rehusamos a considerar algo fuera de estas naturalezas simples, extensión y movimiento, para agotar la explicación, no solamente del mundo inorgánico, sino también del reino vegetal y del reino animal.

En su primer esbozo, los *Principios de la filosofía* debían comportar, no *cuatro*, sino *seis* partes, que a partir de la ley general del movimiento que Descartes leyó en Dios, conducen al lector has-

ta el umbral de la vida reflexiva; pues Descartes, sin negar a las bestias los sentidos y la imaginación, las pasiones como el temor, la esperanza y la alegría, les niega, sin embargo, el pensamiento: "Bien sé (escribirá al marqués de Newcastle), que hacen muchas cosas mejor que nosotros; pero no me asombro de ello, pues esto mismo sirve para probar que actúan naturalmente y por resortes, como un reloj que muestra la hora mucho mejor de lo que nuestro juicio nos la enseña. Y sin duda, cuando las golondrinas llegan en la primavera, actúan en ello como relojes." Y luego: "Si se ha azotado a un perro cinco o seis veces al son del violín, tan pronto como oiga otra vez la música, comenzará a ladrar y a enfurecerse."

La homogeneidad de la física cartesiana impresionó a los contemporáneos; y, sin embargo, resulta curioso observar que esta física de matemático no es casi una física matemática. Todo en ella es sin duda calculable; pero no se encuentra cálculo efectivo en los *Principios*, salvo en lo que concierne a las leyes del choque que, por lo demás, son falsas. Descartes fué el primero en reconocer que no "carecían de dificultades", y no es solamente por galantería que recomienda a Chanut que se las ahorre a la Reina Cristina en la lectura de los *Principios*. Al considerar como discontinuo un fenómeno del cual sabemos que es esencialmente continuo, practicaba Descartes un peligroso sistema de simplificación; ya en la teoría de las máquinas que había

redactado para Constantin Huygens y para el Padre Mersenne, confiesa haber dejado de lado la consideración de la velocidad bajo el pretexto de no complicar el problema, lo que podría ocurrir sin inconvenientes en el dominio de la estética pura, pero que en óptica aparece tanto más grave cuanto que en un pasaje de su correspondencia, que Voltaire invocará, Descartes hasta llega a ligar la suerte de su física entera a la tesis de la trasmisión instantánea de la luz.

Tampoco se trata aquí más que de una explicación teórica que se superpone, con la ambición de justificarlo, al descubrimiento de una fórmula positiva como la ley de los *senos*. Pero cuando se trata de encarar el conjunto de los fenómenos de la naturaleza, abstracción hecha del cálculo que, sólo él, permite por su precisión el contralor experimental, ocurre forzosamente que al análisis intelectual se sustituye una intuición imaginativa que no se deja separar de la representación espacial.

Puesto que la materia es definida por la extensión, no hay extensión sin materia. Y de ahí esta declaración cuyo dogmatismo perentorio promoverá la ironía de Pascal: "Si se nos pregunta qué ocurriría en caso de que Dios apartara todo el cuerpo que está en un recipiente sin que permitiese que otro entrara en él, contestaríamos que los lados de ese recipiente se encontrarían tan próximos que se tocarían inmediatamente."

Allí, pues, donde nada vemos, donde estaríamos

tentados de afirmar el vacío, es aseguro que hay alguna cosa, una materia más fina que todo lo que cae bajo el dominio de los sentidos y que Descartes imagina por la experiencia que nos propone: "Encerrad manzanas o balas en una malla y comprimidlas de tal modo que al ponerse juntas unas a otras parezcan componer un cuerpo duro; luego derramad sobre este cuerpo arena muy menuda, como esa con la que se hacen los relojes y veréis que en cualquier modo que se la coloque, esta arena lo atravesará siempre sin encontrar nada que se lo impida". Traslademos esta concepción del dominio macrofísico, como diríamos hoy, a la escala *infra-humana,* y todo el problema será, por así decirlo, resuelto en seguida.

Lo *insensible abstracto,* que no consiste más que en conceptos y a lo cual la Escuela recurría para explicaciones puramente verbales por la forma y la materia, la potencia y el acto, ha cedido el lugar a un *insensible concreto,* porque es material, pero que no será menos complaciente en servicio de la idea preconcebida. Como el átomo de Demócrito, el torbellino de Descartes se presta a un juego de combinaciones que jamás falla. Con la ingenuidad del genio, se asombra Descartes de los resultados que obtiene. "He pensado (escribe en 1638 al Padre Vatier) que lo que he puesto en mi *Tratado de la Luz* referente a la creación del universo, sería increíble; pues no hace más que diez años que yo no hubiera creído, si algún otro lo hubiera escrito,

que el espíritu humano pudiese alcanzar tales conocimientos."

Lo más notable es que Descartes se jacta de no haber perdido contacto con los hechos en todo el curso de esta exposición universal en la que señala que nada hay en la naturaleza, desde el nacimiento de los astros hasta las propiedades del imán, que no encuentre su razón. "He demostrado en particular casi tantas experiencias como líneas hay en mis escritos".

Solamente es importante, a su juicio, como dice en las *Regulæ,* el saber elegir, para fiarse de ellas, las experiencias simples y absolutas que no provocan objeción alguna, que no envuelven ninguna oscuridad. Es de ellas que proceden las analogías profundas en las que se apoyan las teorías. Al jugar con la honda, puede uno percibir que la piedra se escapa en línea recta y aun "sentir en la mano cómo tira y hace tender la cuerda para alejarse directamente de nuestra mano". Al seguir las aristas de la paja que el agua arrastra y "hace girar, se puede notar que hay a menudo algunas que giran alrededor de su propio centro", concluyendo su vuelta tanto más pronto cuanto más cerca están del centro del torbellino, y por cierto, sin describir jamás círculos enteramente perfectos. "Así (concluye Descartes, sin transición) se puede fácilmente imaginar que todas esas cosas ocurren en los planetas; y no hace falta más que esto para explicar todos sus fenómenos."

Es de esta manera que Descartes conducirá su sistema hasta la teoría del imán, que resumiremos utilizando la excelente exposición de Mouy porque es el mejor ejemplo de conexión metódica entre los principios de explicación racional y los hechos suministrados por la experiencia. Todos los astros emiten por su ecuador y reciben por sus polos, partículas dirigidas *hacia adelante* de modo que, de un polo al otro, no pueden seguir el eje más que en una sola dirección. Y eso es lo que ocurre también con la tierra. Pero como la tierra ha sido profundamente modificada por su transformación en planeta, estas partículas en fibra no encuentran poros apropiados para recibirlas más que en la tierra metálica profunda y en un único metal, el hierro. En el hierro, los poros están desgastados, mientras que son netos en el imán; Descartes sabe por qué: el imán es tierra interior horadada en canalículos y conservada intacta a través de las transformaciones del globo terrestre que, por el contrario, han afectado al hierro. Corresponde ahora dirigirse a la experiencia: en el *Artículo* 145 de la IVª parte de los *Principios,* Descartes no enumerará menos de treinta y cuatro propiedades de las que logra dar cuenta partiendo de la teoría de los torbellinos y complicándola con la polaridad de la forma filamentosa cuya imaginación introducirá esta última teoría.

De ahí Descartes se juzga autorizado para escribir el Artículo 187: "Cualquiera que desee con-

siderar cuán admirables son las propiedades del imán (como las del fuego) y diferentes de todas aquellas que se observa comúnmente en los otros cuerpos. . . tendrá ocasión de persuadirse de que no se observa ninguna cualidad que sea tan oculta ni ningunos efectos de simpatía o de antipatía tan maravillosos y tan extraños, ni en fin, cosa alguna tan rara en la naturaleza (dado que ella no procede sino de causas puramente materiales y destituídas del pensamiento o del libre arbitrio), de las que no pueda dar cuenta por medio de principios... generalmente aceptados y conocidos por todo el mundo, esto es, de tamaño, forma, situación y movimiento de diversas partes de la materia." Y Descartes no vacila en precisar algunos de estos "efectos enteramente raros y maravillosos". Ellos "pueden hacer sangrar las heridas de muertos cuando el asesino se les aproxima, conmover la imaginación de los que duermen y aun de los que están despiertos y darles tales pensamientos que les adviertan de cosas que están lejos de ellos, que les harán experimentar las grandes aflicciones o las grandes alegrías de un amigo íntimo, los malos designios de un asesino y otras cosas semejantes".

La facilidad de la imaginación intuitiva, que es el rescate del genio cartesiano, no deja de aparecer inquietante por el exceso mismo de recursos que pone a disposición del sabio o, si se prefiere, del filósofo. Toda su vida Descartes sigue siendo lo que fué cuando encontró a Beeckman, *el atleta*

completo, pronto a aceptar todo desafío, a dar la clave de todos los enigmas de modo que, si se lo propusiera, podría con su método explicar, no sólo lo que existe, sino también lo que no existe. También se le ve manifestar constantemente una gran desconfianza ante experiencias no hechas por él mismo y tanto más cuanto que por lo general le llegan del buen Padre Mersenne, "tan curioso y tan dispuesto a aceptar cualquier maravilla, que escucha favorablemente a todos los que se las cuentan". (1) "Solamente (escribirá más tarde) ne-

---

(1) La ocasión de este juicio sobre la credulidad del padre Mersenne nos es conocida por una carta a Constantin Huygens, del 12 de marzo 1640, que forma parte de la correspondencia inédita que debemos a los señores L. H. Dudley Buxton y Leon Roth:

"La muchacha de la cual os ha escrito no es otra cosa que una imitadora de la de Meurs, que fingía no comer nada, y de otra de los suburbios de Colonia, que llevaba sobre su cuerpo las marcas de todas las heridas de Jesucristo. Pues se dice que aquélla, que está en Saint-Paul-de Leon, de la Baja Bretaña, no ha comido desde hace cinco años y que todos los días siente los dolores de los mártires cuyas fiestas se celebran, de lo que se ve sobre ella las huellas; de modo que en el día de San Esteban su carne parecía toda machucada de pedradas; en el día de San Lorenzo parece estar quemada; en el día de San Dionisio se ve un círculo rojo alrededor de su cuello como si su cabeza hubiese sido cortada, y así sucesivamente. Se dice también de ella muchas otras extravagancias, pero creo que estas bastan para obligaros a no creer en nada. Fuera de que conozco a quien el Padre Mer-

cesitaría tener más rentas que el rey de China si quisiera ponerme a hacer todas las experiencias que podrían serme útiles para el conocimiento de la verdad."

A pesar de la confianza que depositaba en la perfección de un método que lleva hasta la evidencia la búsqueda de los principios, hasta agotar el desarrollo de las consecuencias, Descartes no ha perdido el sentimiento de la doble dificultad que experimentaba para captar en su realidad los da-

---

senne invoca como su autor y lo juzgo tan digno de fe que si me hubiera dicho que los de la China tienen comúnmente dos ojos como nosotros, creería que la China es un país donde no hay sino tuertos y cíclopes." Algunos días antes, Descartes se había contentado con escribir al padre Mersenne: "La historia de la muchacha de la Bretaña inferior es digna de haber sido contada por el señor Petit, pues es seguramente una fábula." Petit ha desempeñado, sin embargo, un papel en la historia de la ciencia moderna: fué él quien hizo conocer a Esteban y Blas Pascal la experiencia de Torricelli. Pero Petit había escrito contra el *Discurso del Método* y la *Dióptrica* y Descartes había recibido su crítica en muy mal modo: "Por mi parte no temo que quienes tienen juicio se imaginen que me habría sido difícil responderles si hubiera pensado que fuera decoroso hacerlo; pero os diré que no tendría menos vergüenza de escribir contra un hombre de esta clase que de detenerme en perseguir un pequeño perro que me ladrara en la calle. Lo que no impide (agrega inmediatamente Descartes) que no quiera dejar de aclarar las razones que he dado de la existencia de Dios, pero escribiré sobre eso en latín." (Carta al padre Mersenne, del 27 de julio de 1638).

tos mismos de la observación tales como son, y para someterlos a una necesidad de orden propiamente matemático. "Exigir de mí demostraciones geométricas en una materia que depende de la física, escribirá al día siguiente de la publicación de la *Dióptrica*, es querer que haga cosas imposibles". Sería pues injusto atribuirle la ilusión de creer que la universalidad de una concepción racional basta para permitirnos descender hasta la complejidad singular de lo real. Y es de esto que ofrece testimonio bajo una forma mordaz una carta al Padre Mersenne del 20 de febrero de 1639, esa misma en la que declara que después de once años de disección, "me encuentro en situación de exponer la formación del animal por las causas naturales del mismo modo que he explicado en los *Meteoros* la de un grano de sal o de una pequeña estrella de nieve". A esto agregará: "Pero no sé todavía lo suficiente como para poder siquiera curar una fiebre. Pues pienso conocer el animal en general, el cual no está sujeto a la fiebre, y no todavía al hombre en particular, el cual está sujeto a ella".

FILOSOFIA PRACTICA

I

"Yo (relata en alguna parte Leibniz) no contaba aún quince años (por consiguiente, alrededor de 1660) cuando me paseaba días enteros en un bosque para tomar partido entre Aristóteles y Demócrito". Nada manifiesta mejor que este recuerdo cuál ha sido la originalidad soberana del pensamiento cartesiano. Rompió la alternativa, en la que el siglo XVII parecía aún encerrado, entre especulaciones igualmente arcaicas, *dinamismo biológico y materialismo atómico*. Sobre las ruinas comunes funda Descartes el advenimiento de un espiritualismo verdadero, apoyado en la independencia recíproca, en la pureza intelectual, de una ciencia de la naturaleza y de una ciencia del pensamiento. "Los primeros juicios que nos hemos hecho desde nuestra infancia y también a partir de la filosofía vulgar, nos han acostumbrado a atribuir a los cuerpos muchas cosas que no pertenecen sino al alma, y a atribuir al alma muchas cosas que sólo pertenecen a los cuerpos."

Siguiendo la exigencia del método y por el descubrimiento del principio de inercia, la física, de la que la biología será parte integrante, excluye

todo recurso a factores trascendentes de animación y de vitalidad. "La naturaleza actúa en todo según las leyes exactas de la mecánica, y es Dios quien ha impuesto estas leyes. El mundo, inorgánico o viviente, se basta, pues, a sí mismo; es, sin duda, trasparente a la inteligencia que ha concebido claramente y distintamente las nociones de tamaño, de forma y de movimiento, pero no implica en sí mismo la presencia y la acción de fuerzas inmateriales como lo habían querido la mitología de Platón y la seudo-física de Aristóteles.

Así como hay una especie única de movimiento, *el movimiento local,* que da cuenta él solo de las cualidades diversas del cambio, así no hay más que un alma, *el alma razonable:* las funciones para las que se había debido inventar un alma nutritiva o un alma sensitiva, proceden exclusivamente del juego de la máquina corporal.

Se disipa así el doble equívoco que desde siglos sufría la filosofía. La física, liberada de toda intrusión de conceptos tomados de la experiencia interior, libera, a su turno, a la psicología de toda imaginación materialista. Y por eso, puede escribir Descartes, en el pasaje clásico donde compara la filosofía a un árbol cuyas raíces son la *Metafísica:* "El tronco es la *Física,* y las ramas que salen de este tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, esto es, la *Medicina,* la *Mecánica* y la *Moral,* entiendo la más alta y la más perfecta Moral, que, presuponiendo un entero

conocimiento de las otras ciencias, constituye el último grado de la sabiduría".

A la elaboración de sus doctrinas de medicina y moral consagra Descartes la mejor parte de sus investigaciones durante los veinte años de su permanencia en Holanda. Su fin prematuro, en el rigor de un invierno sueco, agravado por la despreocupación de la reina Cristina que le daba citas en su biblioteca a las cinco de la mañana, no permitió la conclusión de su obra. Pero, ¿por qué aceptó Descartes la prueba que debió serle mortal, a despecho de lo que escribía el 5 de abril de 1630?: "Temo más la reputación de lo que la deseo, estimando que ella siempre disminuye en cierto modo la libertad y el ocio de quienes la adquieren, cosas ambas que poseo tan perfectamente y las estimo de tal modo que no hay monarca en el mundo que sea bastante rico para comprármelas."

Era al principio de su retiro en los Países Bajos. El humor inquieto que le había aconsejado abandonar su patria con el fin, como explica a su hermano, "de ponerse al abrigo de las intrigas de algunos peripatéticos", y que le impidió en Holanda misma establecerse en residencia alguna, le había hecho gustar desde el comienzo la inocencia del "*desierto*", en medio de una multitud indiferente, en la compañía, si le placía, de algunos hombres de saber y de corazón a quienes el genio del "maravilloso Francés" se impuso inmediatamente. Con

toda sinceridad declara Constantin Huygens: "Los siglos nada igual han producido". "Mi luz, mi sol, mi Dios", dirá de él Reneri, quién enseña el cartesianismo, en Deventer y en Leyde, desde antes de la publicación del *Discurso del Método*. Heerebord lo saluda públicamente como "el más grande de los filósofos, guardián, salvador y vengador de la verdad de la filosofía, de la libertad de pensar". Descartes es sensible a su acogida: "Si los franceses me hacen mucha injusticia (escribe a Mersenne, alegando el desconocimiento de su *Geometría* por Fermat y Roberval) me dirigiré a los Gentiles". Y sin embargo, es en los Países Bajos donde encontrará las dos cosas que podían repugnarle más: un discípulo comprometedor, un adversario incomprensivo y malvado. El uno es Regius, igualmente ciego cuando lo elogia que cuando lo combate: que le sigue literalmente en la física y en la medicina, pero que abusa de su autoridad para sostener tesis que contradicen directamente la intención de su metafísica, y particularmente la de que *el hombre no es un ser, sino por accidente*". El otro, Gisbert Vöet, rector de la Universidad de Utrecht, encarnizado en la defensa de la causa perdida de Aristóteles y de la escolástica, se juzga autorizado a tomárselas brutalmente con la persona de Renato Descartes, el cual, a juzgar por lo que de él dice, se habría entregado a la filosofía por despecho de no haber podido llegar a ser mariscal o general; que habría

dejado en muchas partes hijos naturales (lo que parece muy exagerado) y cuya impiedad, en fin, le recuerda al ateísmo de ese Vanini que fué salvajemente ahorcado y quemado en Toulouse el 9 de Febrero de 1619. Descartes ni tiene el recurso de replicarle en el tono que corresponde. "Su profesión de teólogo me impide reñir con él." En vano protestará, apoyado por el embajador La Thuillerie: "Los que son más audaces y saben gritar más alto, tienen aquí (como ordinariamente ocurre en todos los estados populares) más poder que si tuviesen la menor razón."

En ciertos momentos, el optimismo que está en el fondo de su carácter y de su doctrina, le hace entrever una suerte de compensación: "No estoy afligido de que los Ministros fulminen contra el movimiento de la tierra, esto quizás invitará a nuestros predicadores a aprobarlo." No deja de tener el sentimiento de que su posición es falsa: "He de quejarme de que los hugonotes me odien como papista y de que los de Roma no me quieran por pensar que estoy contagiado de la herejía del movimiento de la tierra."

El viaje que hizo a Francia cuando estaba a punto de publicar sus *Principios* de 1644, le dió ocasión de retomar contacto con sus ex-maestros. Hasta se creyó con derecho de descontar el concurso del Padre Mesland para enseñar su metafísica, como Florimond de Baume debía hacerlo con su geometría. Pero pronto, "este Padre fué rele-

gado al Canadá donde murió" (nos enseña un manuscrito de Chartres consultado por el señor Adam) a causa de la muy grande relación que tenía con Descartes... "He leído con mucha emoción, le responderá Descartes, el adiós para siempre que encontré en la carta que os habéis tomado la molestia de escribirme."

A través de las vicisitudes y los cambios bruscos de humor que llenan la vida del pensador solitario, sólo en apariencia calma y razonable, conviene percibir algo muy distinto de una preocupación personal. Lo que está en juego es ciertamente la suerte del gran acontecimiento: el descubrimiento del sentido de la verdad, la expresión de una nueva alianza entre la ciencia y la religión, con el mundo, el hombre y Dios esclarecidos, por fin, por la luz de la razón. Para expandir esta luz, Descartes acepta ser autor, venciendo los prejuicios ligados a su rango: "¿Es menester que yo haya traído al mundo un hijo bastante ridículo para hacerse encuadernar en cuero de ternero?", expresión atribuida al padre de Descartes y que parece muy auténtica. Y bien, este hijo no dista mucho de pensar en igual modo. "Puedo decir en verdad que, si sólo hubiera seguido mi inclinación, jamás habría hecho imprimir nada." Sus obras casi no le han valido más que decepciones: "No puedo dar espíritu a los hombres", escribe el 21 de enero de 1641. E insiste algunos meses después, al día siguiente de la

aparición de su metafísica: "Al publicarla hice aquello a que me consideré obligado por la gloria de Dios, por el descargo de mi conciencia. No es culpa mía si mi designio no ha tenido éxito y que haya muy poca gente en el mundo capaz de entender mis razones, y no por eso son ellas menos verdaderas."

En 1647, en 1648, Descartes volvió aún a Francia, atraído por la promesa de una pensión que, por lo demás, las perturbaciones de la Fronda no permitieron pagarle. Debía, observa maliciosamente, estar exento de reembolsar los gastos de expedición de las cartas reales que le habían sido enviadas. "Pero lo que más me ha disgustado es que ninguno de los que me habían llamado, ha dado testimonio de querer conocer de mí otra cosa que mi cara, de modo que estoy obligado a creer que solamente querían tenerme en Francia como un elefante o una pantera, a causa de la rareza, y en nada por ser útil a cosa alguna".

De desencanto en desencanto, Descartes se ve precisado a partir a Estocolmo a fin de extraer provecho del prestigio de su amigo Chanut, embajador de Francia, ante la reina Cristina y del crédito de la joven soberana ante Europa. Largo tiempo había vacilado, él, "nacido en los jardines de la Turena", antes de resolverse a ir a vivir en "el país de los osos, entre rocas y hielos". Pero una vez decidido, jugará el juego hasta el final. Cuidóse de equiparse de cortesano, como antes

de oficial; y, a su partida de Holanda, Brasset, agregado a la embajada de Francia, lo describe y lo admira "todo calzado y todo vestido, peinado con bucles, zapatos que terminan en creciente, guantes adornados de encajes".

A comienzos de octubre de 1649 desembarca el filósofo en Estocolmo. Era entonces costumbre (cuenta Baillet) que los pilotos, a su arribo, fuesen a presentarse a Palacio para rendir cuenta a la reina o al secretario de Estado de la comisión que habían cumplido.

La reina, a quien la llegada de Descartes había puesto de buen humor, ordenó que se hiciera entrar al piloto que se había encargado de conducirlo y, riendo, le preguntó qué clase de persona creía haber conducido en su barco. *"Señora,* respondió el piloto, *no es un hombre el que yo he traído a vuestra majestad, es un semi-dios. En tres semanas me ha enseñado sobre la ciencia de la marina y de los vientos y sobre el arte de la navegación lo que no he aprendido en los sesenta años que ya navego sobre el mar".* El piloto debió haber comenzado joven; en todo caso sueña todavía con un porvenir: *"Me creo ahora capaz de emprender los viajes más largos y más difíciles."*

Entre tanto, en la Corte de Suecia está Descartes más aislado que en su desierto de Holanda: "No estoy aquí en mi elemento (escribe menos de un mes antes de su muerte) no oigo hablar de nada, de manera que me parece que el pensamiento

de los hombres se congela aquí en invierno tanto como las aguas." Los últimos escritos del filósofo fueron una comedia francesa, de la que Baillet tuvo conocimiento, "un poco misteriosa, pero honesta y en el gusto de los Antiguos", y el texto de un ballet, *El nacimiento de la paz,* destinado a celebrar el tratado de Westfalia.

Recientemente fueron descubiertos y publicados por Albert Thibaudet y el señor Nordström. A falta de estilo poético, la intención es neta; lo prueba la *Entrada de los Estropeados:*

Qui voit comme nous sommes faits
Et pense que la guerre est belle,
Ou qu'elle vaut mieux que la paix,
Est estropié de cervelle.

Y la *Entrada de la Tierra:*

Ne vous étonnez pas de me voir jeune et belle,
Moi qui vous paraissais tantôt tout autrement.
Mon naturel est tel que je me renouvelle,
Sitôt que je jouis de mon contentement.

También aquí, correspondencia en mano, evocamos lo que Descartes había escrito a Constantin Huygens, quien acababa de enviarle una poesía: "Al veros filosofar tan bien en verso, casi me he encontrado con humor de querer también hacer versos al filosofar, para tratar de responder a vues-

tras cortesías; pero recordando que Sócrates jamás hizo versos hasta que estuvo próximo a su muerte, por temor de que ello me sea de mal augurio y que se pudiese decir en flamenco que yo estaba "veygh" *(terminado)*, me he abstenido de hacerlo".

La brusca desaparición de Descartes, el cual, de constitución débil, amenazado desde su nacimiento, se había sin embargo prometido retroceder más acá de los límites ordinarios de la vida humana, mediante su buen humor y su ciencia, nos ha privado del sistema de *medicina* y de *moral* que habría tenido la forma acabada de las *Meditaciones* y de los *Principios*. Solamente podemos suplirlos en cierta medida con ayuda del *Tratado de las Pasiones del alma,* que apareció en 1649, el año precedente a la muerte de Descartes, y de la correspondencia que Clerselier se impuso el deber de publicar desde 1657, particularmente las cartas a la princesa Elisabeth, hija del Elector Palatino.

Toda la doctrina se funda sobre la separación definitiva de las dos naturalezas, la espiritual y la material, separación que pone una barrera infranqueable entre la vida animal y la vida específicamente humana, tesis cuyo alcance subraya Descartes en las notas que envía al Padre Mersenne sobre el *Tratado de la Verdad* de Herbert de Cherbury. "Quiere sobre todo que se siga el instinto natural, del cual extrae todas sus nociones comunes. Por mi

parte, distingo dos clases de instintos: la una está en nosotros en cuanto somos hombres y es puramente intelectual; es la luz natural o *intuitus mentis,* la única que considero digna de fe; la otra está en nosotros en cuanto somos animales y es un cierto impulso de la naturaleza a la conservación de nuestro cuerpo, al goce de las voluptuosidades corporales, etc., el cual no siempre ha de ser seguido". Si el animal tiene sensaciones e imágenes que se desarrollan según las leyes de la naturaleza, tiene el hombre ideas que ha formado él mismo, sin intervención de la experiencia, que le son entonces innatas. Más aún, estas ideas son susceptibles de conservarse en el espíritu y por el espíritu: "La memoria intelectual tiene sus especies aparte, que en nada dependen de esos pliegues del cerebro cuyo número no juzgo que deba ser muy grande."

El final del *Tratado de las Pasiones* contiene la fórmula paralela, *"el alma tiene sus placeres aparte"*, apoyada de una manera notable por consideraciones de estética: "El halago de los sentidos es seguido tan de cerca por la alegría, y el dolor por la tristeza, que la mayor parte de los hombres no los distinguen. Sin embargo, difieren tanto, que se puede a veces sufrir dolores con alegría, y recibir halagos que desagradan . . . Naturalmente, se tiene placer en sentirse conmovedor por toda suerte de pasiones, aun por la tristeza y el odio, cuando esas pasiones sólo son causadas por las aventuras extrañas que uno ve representar en un teatro o por motivos parecidos

que, no pudiendo dañarnos en manera alguna, parecen halagar nuestra alma impresionándola."

La moral cartesiana consistirá, entonces, en reproducir, en el orden del sentimiento y de la voluntad, el mismo progreso de ascetismo espiritual que hemos cumplido en el orden especulativo, partiendo de la duda metódica para llegar a la posesión clara y distinta de la idea clara y distinta de Dios. Si, a primera vista, el libre arbitrio parece excluir toda determinación, no hay ahí sino una actitud a superar. "Pudiendo el hombre no tener siempre una atención perfecta a las cosas que debe hacer, es buena acción el tenerla y hacer por su intermedio que nuestra voluntad siga a tal punto la luz de nuestro entendimiento que no sea en nada indiferente." Y esta atención reclama ser metódicamente cultivada. "No obstante que sea muy verdadero que ninguna cosa exterior está en nuestro poder sino en cuanto ella depende de la dirección de nuestra alma, y que nada absolutamente hay en ella fuera de nuestros pensamientos; y que no hay, me parece, nadie que tenga dificultad en prestar su acuerdo a esto, en cuanto piense en ello expresamente; he dicho, no obstante, que hay que acostumbrarse a creerlo y aun que es necesario a este efecto un largo ejercicio y una meditación a menudo reiterada; la razón de ello es que nuestros apetitos y nuestras pasiones nos dictan continuamente lo contrario; y también por que tantas veces hemos experimentado en nuestra infancia que al

llorar, o mandar, etc., nos hemos hecho obedecer por nuestras nodrizas y hemos obtenido las cosas que deseábamos, que nos hemos persuadido insensiblemente que el mundo fué hecho sólo para nosotros, y que todas las cosas nos eran debidas. Por eso, quienes han nacido grandes y felices son los que tienen más ocasiones de engañarse; y se ve también que son ordinariamente ellos quienes soportan más impacientemente las desgracias de la fortuna. Pero no hay, me parece, asunto de más digna ocupación para un filósofo que acostumbrarse a creer lo que le dicta la verdadera razón y preservarse de las falsas opiniones de que le persuaden sus apetitos naturales." Esta carta es de 1638; Descartes no preveía que tendría ocasión de aplicar este principio teórico precisamente a la princesa exilada y aislada que lo tomará de director de conciencia. En enero de 1646 Descartes le dirige estas líneas donde encontramos también el tema del comediante: "Podemos impedir que todos los males que vienen de fuera, por grandes que puedan ser, no entren en nuestra alma más que la tristeza que provocan los actores cuando representan ante nosotros algunas acciones muy funestas; pero confieso que hay que ser muy filósofo para llegar a este punto." (1)

---

(1) Descartes desarrolla igualmente esta idea en un artículo del *Tratado de las Pasiones del Alma*, particularmente característico de su manera de pensar y de escribir: "Solamente agregaré aquí una consideración que me parece servir en mucho para evitar que recibamos alguna incomodidad

Sin embargo, a menos que la duda metódica no se cierre sobre sí, el aislamiento filosófico no traerá la insensibilidad. La característica del sabio cartesiano es la del héroe de Corneille, es la *generosidad* que hace "que se estime muy poco todos los bienes que pueden ser quitados, y, al contrario, se estime la libertad y el imperio absoluto sobre sí mismo".

---

de las pasiones; es que nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores que son excitadas en el alma sólo por el alma misma, en lo que difieren de esas pasiones que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus; y, aunque esas emociones del alma a menudo están juntas con pasiones que les son semejantes, pueden también encontrarse con otras y hasta nacer de las que les son opuestas. Por ejemplo, cuando un marido llora a su mujer muerta, de la cual (como ocurre a veces) deploraría el verla resucitada, puede ocurrir que su corazón esté oprimido por la tristeza que en él excitan el aparato de los funerales y la ausencia de una persona con cuya conversación estaba acostumbrado; y puede ser que algunos restos de amor o de piedad que se presentan a su imaginación arranquen verdaderas lágrimas de sus ojos, no obstante que sienta una secreta alegría en lo más interior de su alma, cuya emoción tiene tanto poder como la tristeza, y las lágrimas que la acompañan no pueden en nada disminuir su fuerza. Y cuando leemos aventuras extrañas en un libro, o las vemos representar en el teatro, se excita a veces en nosotros la tristeza, a veces la alegría, el amor, o el odio, y generalmente todas las pasiones, según la diversidad de los objetos que se ofrecen a nuestra imaginación; pero junto con eso tenemos placer de sentirlas excitarse en nosotros, y este placer es una alegría intelectual que tanto puede nacer de la tristeza como de todas las otras pasiones."

Del álgebra, que procede toda entera del dinamismo de la inteligencia, decía Descartes que es *"la clave de todas las otras ciencias"*. La generosidad, virtud del juicio, es para él, *"la clave de todas las otras virtudes"*. La correspondencia exacta de las dos expresiones aclara a la vez el espiritualismo cartesiano, en su unidad, su profundidad y su fecundidad. El generoso pone su libertad al servicio del amor, y el amor consiste en "el consentimiento por el que uno se considera inmediatamente como junto a lo que ama; de modo que se imagina un todo, del cual uno considera que es solamente una parte, y que la cosa amada es otra parte". Es decir, que el espíritu despliega su poder innato de creación para edificar el universo moral de la familia, del Estado, de la humanidad, del mismo modo que sobre la base de la matemática había constituído el universo de la tierra y del cielo. "Aunque cada uno de nosotros sea una persona separada de las demás y cuyos intereses, por consiguiente, son en cierto modo distintos de los del resto de la gente, se debe, sin embargo, pensar que uno no podría subsistir solo y que es, en efecto, una de las partes del universo y más particularmente todavía una de las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, a que pertenece por su sede, por su juramento, por su nacimiento. Y es menester preferir siempre los intereses del todo, del cual uno es parte, a los de su persona en especial; pero en todo caso (se cuida de agregar Descartes) con mesura y

discreción, pues uno podría exponerse a un gran mal para procurar solamente un bien pequeño a sus parientes o a su país; y si un hombre vale más, él solo, que todo el resto de su ciudad, no habría razón en que quisiese perderse para salvarla."

La libertad del hombre es creadora en la medida en que se apoya sobre la rectitud del juicio. El discernimiento de lo falso y de lo verdadero decidirá, pues, de la orientación de la vida moral y religiosa, como lo prueban estas dos series de consideraciones que conviene meditar en su detalle, porque nos parece que Descartes se entrega a ellas íntegramente.

He aquí, por una parte, lo que escribe en el *Tratado de las Pasiones del Alma:*

"La satisfacción que siempre tienen aquellos que siguen constantemente la virtud, es en su alma un hábito que se llama tranquilidad y reposo de conciencia. Pero la satisfacción nueva que uno adquiere cuando acaba de hacer alguna acción que considera buena, es una pasión, una especie de alegría, que, creo, es la más dulce de todas, porque su causa sólo depende de nosotros mismos. Sin embargo, cuando esta causa no es justa, esto es, cuando las acciones de las que uno extrae mucha satisfacción no son de gran importancia, o hasta si son viciosas, ella es ridícula y sólo sirve para producir un orgullo y una arrogancia impertinentes. Esto se puede señalar particularmente en aquellos que creyendo ser devotos son solamente santurrones o supersticiosos, es decir, que porque van a menudo a la iglesia, porque recitan

muchas plegarias, porque llevan su cabello corto, ayunan y dan limosna, piensan que son enteramente perfectos y se imaginan que son tan grandes amigos de Dios que nada podrían hacer que le desagradara y que todo lo que les dicta su pasión es por el fervor a Dios; aunque les dicta a veces los más grandes crímenes que los hombres puedan cometer, como traicionar a las ciudades, matar a los príncipes, exterminar pueblos enteros, solamente porque no siguen sus opiniones."

Por otra parte, no es posible que adquiramos conciencia de la autonomía de nuestro juicio sin tener a la vez el sentimiento del infinito que ella implica. "El libre arbitrio nos hace en cierto modo semejantes a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, dado que no perdemos por dejadez los derechos que él nos da." Semejanza, y no confusión. La verdad por la cual el hombre se aproxima al creador es ella misma una creación, que emana de un fondo de libertad radical que expresa la esencia infinita de Dios, y, por eso mismo, incomprensible en el sentido literal de la palabra. A ello se ligará, en un impulso de desinterés que sin embargo está exento de toda mística, *un amor que es puramente intelectual y razonable*. "No tengo duda alguna de que podamos verdaderamente amar a Dios con la sola fuerza de nuestra naturaleza", declara Descartes en respuesta a las preguntas que la Reina Cristina le había planteado por intermedio de Chanut. He aquí como explica su pensamiento en una página en la que culmi-

na su obra: "El camino que juzgo bueno a seguirse para llegar al amor de Dios, es que hay que considerar que Él es un espíritu o una cosa que piensa, por lo cual, teniendo la naturaleza de nuestra alma alguna semejanza con la suya, llegamos a persuadirnos de que ella es una emanación de su inteligencia soberana, *et divinae quasi particula aurae*. Y, a causa de que nuestro conocimiento parece poder acrecentarse por grados hasta el infinito, y el de Dios, por ser infinito, está al cabo de hacia donde tiende el nuestro, y si no consideramos más nada, podemos llegar a la extravagancia de desear ser dioses y así, con muy grande error, amar solamente la divinidad en lugar de amar a Dios. Pero si a la vez advertimos la infinitud de su potencia con la que ha creado tantas cosas entre las que nosotros somos sólo la parte menor, la extensión de su providencia que hace que vea con un solo pensamiento todo lo que ha sido, que es, que será y que podría ser, la infalibilidad de sus decretos que aunque no turban en nada nuestro libre arbitrio no pueden, sin embargo, ser cambiados en manera alguna; y, en fin, de un lado nuestra pequeñez, y del otro, la grandeza de todas las cosas creadas, advirtiendo de qué manera ellas dependen de Dios y considerándolas de un modo que tenga relación con toda su potencia sin encerrarlas dentro de un globo como lo hacen quienes quieren que el mundo sea finito, —la meditación de todas estas cosas llena, al hombre que las entiende, de una alegría tan extrema que habría de ser injurioso e ingra-

to respecto de Dios hasta desear ocupar un sitio, si piensa ya haber vivido bastante porque Dios le ha dado la gracia de llegar a tales conocimientos; y uniéndose a él enteramente con voluntad, lo ama tan perfectamente que no desea en el mundo otra cosa fuera de que se haga la voluntad de Dios. Esto da lugar a que no tema más ni la muerte, ni los dolores, ni las desgracias, porque sabe que nada puede ocurrirle fuera de lo que Dios habrá decretado; y ama tanto este divino decreto, lo estima tan justo y necesario, sabe que debe tan enteramente depender de él, que hasta cuando espera la muerte o algún otro mal, si, cosa imposible, pudiese cambiarlo, no tendría voluntad de ello. Pero si no rechaza los males o las aflicciones porque le llegan de la Providencia Divina, menos aún rechaza todos los bienes o placeres lícitos de los que puede gozar en esta vida porque llegan también de él, y al recibirlos con alegría sin tener temor alguno de los males, su amor lo torna perfectamente feliz."

Sin embargo, y aun en la cima de la vida espiritual, el hombre no puede dejar de sentir la presencia de su cuerpo. La carta a la reina Cristina contiene también esta observación: "Aunque no podamos imaginar nada de lo que es en Dios, el cual es el objeto de nuestro amor, podemos imaginar nuestro amor mismo, el que consiste en que creemos unirnos a algún objeto, esto es, considerarnos respecto de Dios como una pequeña parte de toda la inmensidad de cosas que él ha creado

para que, según son diversos los objetos, pueda uno unirse con ellos o unirlos a sí en maneras diversas, y la sola idea de esta unión basta para envolver en calor el corazón y causar una pasión muy violenta."

II

Así, después de baber constituído la ciencia de la extensión y la ciencia del pensamiento, independientemente la una de la otra, e íntegramente cada una por sí misma, se encuentra Descartes con el problema de su unión. Ya del punto de vista especulativo, el esfuerzo necesario para librarnos de los prejuicios de la infancia, para sustituir a las imágenes sensibles la verdad de un universo transparente a la inteligencia, plantea la dificultad de comprender cómo ocurre que seamos inducidos en error cuando no hacemos más que seguir el impulso de la naturaleza. Descartes mantendrá en la *Sexta Meditación* el principio de que Dios no es engañoso. Solamente que ya no se tratará más del Dios de las ideas claras y distintas que ha ordenado fiarse únicamente en ellas porque sólo a ellas garantiza. El Dios que Descartes invoca ahora es como un segundo Dios, Dios de la finalidad orgánica, tal como lo representa la tradición del sentido común, Dios que ha tomado cuidado de acomodar las sensaciones a nuestras necesidades, de modo que le respondan los movimientos más favorables a nuestra salud. Está, pues, permitido sos-

tener la causa de este Dios al sostener que el hombre es culpable cuando fuerza y falsea el alcance de las relaciones que son de por si totalmente utilitarias y totalmente antropocéntricas. A nosotros nos corresponde defendernos, reconquistar la integridad de nuestros juicios, separando la apariencia, que sólo es de los sentidos, y la realidad, que surge de la sola razón, el sol visible y el sol astronómico.

Esta dualidad, que tiene, así, su fundamento teórico en los aspectos de Dios mismo, volverá a encontrarse en el terreno de la práctica, y será objeto del *Tratado de las Pasiones del Alma* que Descartes escribió a ruego de la princesa Elisabeth, tratado de *medicina* más que de *moral*, en cuanto la medicina se relaciona con la unión del alma y el cuerpo.

La unión es un dato irreductible de la experiencia, un hecho del que sólo cabe describir las circunstancias. "Vemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas semejantes, que siendo hechas no más que por hombres, no dejan de tener la fuerza de moverse por sí mismas en muchas maneras diversas." Descartes hace aquí alusión a las máquinas que habían sido instaladas en Fontainebleau por Thomas Francine, "conductor de las fuentes y grutas del rey", y que inspiraban la admiración de los contemporáneos. En una página de ese mismo *Tratado* póstumo *del Hombre*, explica Descartes de una manera precisa y encantadora a

la vez cómo ha establecido sobre el modelo de ellas la teoría del automatismo animal. "Podéis haber visto en las grutas y en las fuentes que están en los jardines de nuestros reyes, que la sola fuerza con que se mueve el agua al salir de su fuente es suficiente para mover máquinas diversas y aun para hacerles tocar algunos instrumentos o para pronunciar algunas palabras, según la distinta disposición de los tubos que la conducen. Y, verdaderamente, se puede muy bien comparar los nervios de la máquina que os describo con los tubos de las máquinas de esas fuentes; sus músculos y sus tendones, con los otros diversos aparatos y resortes que sirven para moverlas; sus espíritus animales, con el que las agita, de las que el corazón es la fuente y las concavidades del cerebro los atabes. Los objetos exteriores que por su sola presencia actúan sobre los órganos de sus sentidos y que la determinan por este medio a moverse en muchas maneras distintas, según cómo estén dispuestas las partes de su cerebro, son como extraños que al entrar en algunas de las grutas de esas fuentes, causan ellos mismos, sin pensarlo, los movimientos que se hacen en su presencia; pues no pueden entrar allí sin marchar sobre ciertas baldosas de tal modo dispuestas que, por ejemplo, si se acercan a una Diana que se baña, la harán esconder en los rosales; y si pasan más allá para perseguirla harán dirigirse hacia ellos un Neptuno que les amenazará con su tridente, o si van por algún otro lado, ha-

rán salir de allí un monstruo marino que les vomitará agua contra el rostro; o cosas parecidas según el capricho de los ingenieros que las han hecho."

Sólo que, si los animales son simples autómatas, el cuerpo humano, a su vez, se deja manejar por el *alma razonable*. "Cuando ella esté en esa máquina tendrá allí su sede principal en el cerebro y será allí (dice Descartes) como el *fuentero* que debe estar en los atabes adonde se dirigirán todos los tubos de estas máquinas cuando quieren excitar o impedir o cambiar de alguna manera todos sus movimientos."

Descartes, con esta complacencia de intuición imaginativa que se ha visto obrar en los *Principios de la Filosofía*, no tiene ninguna vacilación en designar la sede donde el alma se instala: es la *glándula pineal*, la *epífisis* de los anatomistas contemporáneos. Y esta sede está con seguridad admirablemente elegida: trátase del único órgano del cerebro que, a primera vista por lo menos, no es doble y, por consiguiente, parece dar satisfacción a la necesidad de unidad; por otra parte, aunque la patología revela su importancia, aun hoy permanece casi desconocido su mecanismo fisiológico.

Para seguir en detalle el *vaivén* de los movimientos, de los que los unos fluyen a la glándula pineal, en cuanto oficina central de informaciones, y los otros refluyen de esta misma glándula en cuanto oficina central de difusión, utiliza Descartes

la relatividad que es de la esencia del movimiento. Desde las primeras líneas del *Tratado de las Pasiones del Alma,* tiene cuidado en advertir que *acción* y *pasión* son nociones recíprocas. Si las pasiones del alma corresponden a las acciones del cuerpo, los términos de la relación entre alma y cuerpo se invierten desde que el hombre es capaz de reconquistar el señorío de sí mismo para restituir a la libertad del juicio el imperio que legítimamente retorna a él. De ahí, en el detalle del *Tratado,* una dualidad de corrientes que debía causar embarazo a comentaristas e historiadores.

Ora, desde el punto de partida si se quiere, parece que el *fuentero* estuviese vencido por su máquina, cuyos diferentes impulsos sufre, refleja. Cuando Descartes entra en el detalle de consideraciones de psico-fisiología, cuando explica cómo la diversidad de movimientos de los espíritus animales, *dilatación* o *contracción,* engendra alegría o tristeza, es el precursor de los filósofos para quienes los hechos de conciencia, y en particular las emociones, son *epifenómenos* de la vida orgánica. Y, en el punto de llegada, traza el camino que tomarán los neurólogos y los psiquiatras que acuden a lo moral para mejorar las condiciones del comportamiento físico. El *maquinista* enfermo debe aprender a curarse él mismo haciéndose obedecer por su máquina, y para esto el único camino a seguir es el de la inteligencia. "Porque estas pasiones *(alegría y amor, tristeza y odio)* no nos

pueden llevar a ninguna acción sino por intermedio del deseo que excitan, es particularmente este deseo que debemos tener cuidado de regular, y es en esto que consiste la principal utilidad de la moral. Y bien, como ya he dicho que es siempre bueno cuando sigue a un conocimiento verdadero, así no puede dejar de ser malo cuando está fundado en algún error. Y me parece que el error que se comete lo más ordinariamente respecto de los deseos, es que uno no distingue bastante las cosas que dependen enteramente de las que en nada dependen de nosotros. Pues, las que sólo dependen de nosotros, es decir, de nuestro libre arbitrio, basta saber que son buenas para que nunca resulte demasiado ardoroso el deseo de ellas, porque es seguir la virtud el hacer las cosas buenas que dependen de nosotros, y cierto es que ningún deseo de uno sería demasiado ardiente para la virtud. Más aún, de lo que deseamos en esta manera, que no podemos dejar de lograrlo porque depende de nosotros solos, recibimos siempre toda la satisfacción que hemos esperado. Pero la falta que se tiene costumbre de cometer en esto no es jamás que se desee en exceso; es solamente que se desea muy poco. Y el soberano remedio contra ellos es librar el espíritu, en cuanto se pueda, de toda clase de otros deseos menos útiles; luego, tratar de conocer bien claramente y considerar con atención la bondad de lo que se ha de decidir."

Y Descartes, en un dominio en que el juicio se

forma, "usando solamente de la vida y de las conversaciones ordinarias", no cesará de sacar provecho de la experiencia que ha retenido de sus aventuras a través del "gran mundo". Al recordar que había escrito un *Arte de la Esgrima*, precisa la finura de táctica que opone pasión a pasión, a fin de asegurar el triunfo de una razón que "domestica" nuestra naturaleza sensible para hacerla, no solamente la materia, sino el instrumento de la victoria: "No hay acontecimientos tan funestos ni tan absolutamente malos a juicio del pueblo que una persona de espíritu no los pueda considerar desde algún ángulo que los hagan aparecer favorables."

Tal es el tema sobre el cual giraba su correspondencia con la princesa Elisabeth y que ella podía volver a encontrar en la conclusión del *Tratado* que había inspirado. "La sabiduría es principalmente útil en cuanto ella enseña a hacerse a tal punto dueño de las pasiones y a dirigirlas con tal destreza, que los males que ellas causan sean muy soportables y aún que se extraiga alegría de todas."

III

Del plano de la medicina se ve uno conducido perpetuamente al plano de la moral que lo precede y lo domina. Está abierto el camino para esa expansión generosa del amor que va hasta la devoción respecto de Dios, que se acompaña y se refuerza con su resonancia en el organismo. Una

última cuestión se plantea, entonces: la de saber si no existe para Descartes un tercer plano donde, mucho más allá del Dios de la razón únicamente espiritual, más allá del Dios humanizado cuya finalidad trascendente se desviaría en nuestro interés, aparece el Dios que Pascal opondrá al Dios de los filósofos y de los sabios: *Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob*, que es también el Dios de Jesucristo.

Por su propia cuenta, responde Descartes de la manera más simple y más neta: "siendo muy celoso de la religión católica, creyendo muy firmemente en la infalibilidad de la iglesia"; y así, en recuerdo sin duda de su amistad por el Padre Gibieuf y en prefiguración del vínculo que con *Ambrosius Victor* (el Padre André Martin) y Malebranche debía establecerse en la Congregación entre el agustinismo y el cartesianismo, tomó un Oratoriano por director de conciencia. Nada nos dará el derecho de exponer la menor duda acerca de la sinceridad de Descartes. Lo que desconcierta, por el contrario, es la franqueza, es la placidez de su actitud.

La razón es autónoma, el filósofo es dueño dentro de sí, no pidiendo a la teología más que el reconocimiento de su entera libertad a cambio de un protocolo de desinterés recíproco. Descartes dirá de Herbert de Cherbury: "Me parecía que mezclaba la religión con la filosofía, y esto está enteramente contra mi sentir". Si las verdades propias de la fe de-

ben ser puestas aparte por estar por encima de las disputas de los hombres, el género de adhesión que ellas reclaman nada tiene de común con el esfuerzo de método que se requiere para alcanzar la verdad en las ciencias y que recompensa el sentimiento de un progreso continuo.

En la carta pública que dirige al abate Picot, traductor de los *Principios*, declara Descartes: "La Revelación no nos conduce por grados, sino que nos eleva de pronto a una fe infalible". El comentario de esto se encontrará en la correspondencia: " Hay gran diferencia entre las verdades adquiridas y las reveladas porque el conocimiento de éstas sólo depende de la gracia (que Dios no niega a nadie, aunque no sea eficaz en todos), pudiendo lograrlo los más idiotas y los más simples tanto como los más sutiles."

Si es verdad que Descartes se declara sin ironía "fiel a la religión de su nodriza", que se inclina sin reserva ante los misterios de la religión, no deja ver su obra en parte alguna que esos misterios le hayan interesado de otro modo que para disipar el prejuicio de una ortodoxia ininteligente. Se superponen esos misterios a las demostraciones de la filosofía sin que éstas tengan necesidad de aquéllos y sin que dichas demostraciones encuentren en ellos un suplemento de claridad. Por el contrario, Descartes no vacila en escribir: "Como hemos sido primeramente hombres, no es creíble que, hechos ya cristianos, alguien abrace seriamente en un todo

las opiniones que juzga contrarias a la razón que lo hace hombre para unirse a la fe que lo hace cristiano." En ningún momento, este sistema que se apoya en las perfecciones de Dios, que se forma de su libertad infinita una idea tan alta que no nos permite penetrar la razón de sus decretos, captar la finalidad de la naturaleza, lleva la traza de un dogma católico o aun cristiano. Descartes, no solamente vive en un país protestante, en amistad completa con los Reformados a tal punto que declara a un Voët: "Todos adoramos el mismo Dios", sino que no vacila en confiarle al estudiante Burman "que ha redactado su filosofía de tal manera que pueda ser recibida hasta entre los Turcos". Para él, el cuerpo y el alma están unidos, sin ser, no obstante, solidarios; el animal no tiene alma; el ángel no tiene cuerpo. En manera semejante, razón y fe son como habitantes de mundos separados.

Resulta que entre las verdades de orden religioso que surgen de una demostración racional y las que proporciona la revelación histórica o "transhistórica", hay un punto de encuentro; es el que concierne a la inmortalidad del alma. Y bien, sobre este punto que debería ser decisivo, parece que el cartesianismo nos deja frente a un problema antes que frente a una solución. *Las Meditaciones sobre la filosofía primera* anuncian en 1641 que tratarán de Dios y de la inmortalidad del alma, pero se puede observar precisamente a Descartes que la

promesa no fué cumplida. Al año siguiente, en la segunda edición, el título es modificado. Ya será sólo cuestión de demostrar *la existencia de Dios y la distinción del alma y el cuerpo.* Por otra parte, la aceptación de la inmortalidad es en Descartes indudablemente no platónica, sino platonizante, esto es, idealista y serena, sin ningún rastro de ese *temor* y de ese *estremecimiento* que deben presidir la obra de la salvación, sin el interés dramático que se vincula a la incertidumbre del juicio final. He aquí cómo, escribiendo a Constantin Huygens, que acababa de perder "su querido y único hermano", se expresa en una carta, que Clerselier no ha osado publicar sin agregarle ciertos retoques de intención piadosa que han engañado a algunos de los historiadores de Descartes (el texto original sólo es conocido desde la publicación del señor Roth en 1926): "Sé que tenéis el espíritu muy fuerte y que no ignoráis ninguno de los remedios que pueden servir para suavizar vuestro dolor; (1) pero no podía, sin embargo, abstenerme

(1) Ya, cuando Constantin Huygens había perdido a su mujer, Descartes le dirigió una larga carta: "No dudando en lo más mínimo de que os gobernáis enteramente según la razón, me persuado de que os es mucho más fácil consolaros y recuperar vuestra acostumbrada tranquilidad de espíritu ahora que ya no hay remedio alguno, que cuando teníais aún ocasión de creer y esperar. Pues es cierto que habiéndose perdido la esperanza, el deseo cesa o por lo me-

de deciros uno que he encontrado muy poderoso, no sólo para hacerme soportar pacientemente la muerte de aquellos a quienes amaba, sino también para impedirme temer la mía, aunque pertenezco al número de los que aman más la vida. Consiste en la consideración de la naturaleza de nuestras almas, de las que creo saber tan claramente que deben durar más que los cuerpos y que han nacido para placeres y felicidades mucho más grandes que los que gozamos en este mundo (1), que no puedo concebir otra cosa respecto de los que mueren sino que pasan a una vida más dulce y tranquila que la nuestra y que algún día iremos a encontrarnos con ellos hasta con recuerdo del pasado; pues reconozco en nosotros una memoria intelectual que es seguramente independiente del cuerpo. Y por más que la religión nos enseña muchas cosas sobre

---

nos se debilita y se afloja; y que cuando uno no tiene más que poco o ningún deseo de volver a ver lo que ha perdido, el pesar no puede ser muy sensible." Pero al margen de esta última frase escribió Huygens el verso de Petrarca: *Il desir vive, e la speranza è morta.*

(1) Es uno de los puntos en que Clerselier juzga prudente o necesario intervenir, y hace decir a Descartes: "Siempre que por nuestros desarreglos no nos hagamos indignos y que no nos expongamos completamente a los castigos que están preparados para los malvados." Es superfluo hacer notar que esta manera de entender el deber propio de un editor, es como para hacer dudar de la fidelidad de los textos que solamente nos han llegado a través de Clerselier.

este asunto, confieso, sin embargo, en mí, una debilidad que es, según me parece, común a la mayor parte de los hombres, esto es, que aunque queramos creer y aunque pensemos que creemos muy firmemente todo lo que la religión nos enseña, no tenemos, sin embargo, costumbre de estar tan conmovidos por ella como por lo que nos es persuadido por razones naturales muy evidentes."

Algunos años más tarde, aludiendo a una obra inglesa sobre la inmortalidad del alma, dirige Descartes a la princesa Elisabeth estas líneas en las que la actitud moral permanece también resuelta, pero en las que su dogmatismo metafísico parece atemperarse y matizarse: " En lo que concierne al estado del alma después de esta vida, tengo mucho menos conocimiento que el señor de Igby; pues, dejando de lado lo que la fe nos enseña sobre él, confieso que por la sola razón natural podemos hacer mucho más conjeturas en ventaja nuestra y tener bellas esperanzas, pero en ningún modo seguridad alguna. Y, porque la misma razón natural nos enseña que siempre tenemos más bienes que males en esta vida y que no debemos dejar lo cierto por lo incierto, me parece que ella nos enseña a no temer la muerte, pero que tampoco debemos buscarla jamás."

Tales fueron, en efecto, los sentimientos con que Descartes acogió la muerte. La carta de Chanut que lleva la noticia a la princesa Elisabeth dice que su fin ha sido dulce y apacible y seme-

jante a su vida: dócil a su confesor, recordando a su nodriza para recomendar a sus hermanos que provean a la subsistencia de ella; fiel, en fin, a los principios de su filosofía. "Ahorrad la sangre francesa", pide al médico alemán de la Reina que quería hacerle una sangría. Recuperado de un síncope, adquiere conciencia de su estado y se dirige a su lacayo: "Ah, mi querido Schulter, es ahora que hay que partir"; y también, según las palabras que refiere Clerselier, directamente informado por su cuñado Chanut: "ya, mi alma, hace largo tiempo que estás cautiva; he aquí la hora en que debes salir de tu prisión y abandonar la traba de este cuerpo; hay que soportar esta desunión con alegría y coraje".

LA HERENCIA DE DESCARTES

Los retratos que nos han sido conservados de Descartes son de un hombre que mira, más que de un hombre que se deja ver. No nos permitirían sospechar lo que había de naturalmente abierto, de activamente cordial en su manera de acoger a los que se dirigían a él, empujados por la inquietud desinteresada de la verdad. Poco le importan nacimiento y condición. Instruye a su doméstico Gillot, que llega a ser profesor en una escuela de ingenieros de Leyde, y hace astrónomo a Dirck Rembrandtsz, zapatero de campaña que había in-

sistido para que el filósofo lo recibiese. "No pido más que amor y sencillez", decía Descartes, dando de sí un testimonio que todos sus contemporáneos confirman. La expresión más impresionante nos viene de un teólogo de Leyde, Van der Heyden o Heidanus. Al abandonar su cátedra en 1676, en momentos en que la universidad acababa de renovar la condena de la doctrina cartesiana, se refiere a más de un cuarto de siglo atrás y escribe: "Pienso en el número de veces en que he disfrutado de la compañía y de la amigable conversación de Descartes, en su alegría sincera, en la benevolencia con que contestaba prontamente a todo lo que se le quería preguntar, con una tal claridad de razonamiento como si la misma filosofía hablara por su boca, sin calumniar a nadie, juzgando todo con honestidad."

A juicio de Descartes, nadie estaría excluído de la participación en la razón universal, que es el lazo entre el hombre y Dios. Tal es, en efecto, el alcance de la declaración que abre el *Discurso del Método;* "El buen sentido es la cosa del mundo mejor repartida; pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él que aun aquellos que son los más difíciles de contentar en toda otra cosa, no tienen costumbre alguna de desear más de lo que de él tienen". Solamente, se dejaría escapar la intención de Descartes y con ella también la intención del racionalismo cartesiano, si no se aplicara inmediatamente la atención al recuerdo que

semejante frase evocaba en el espíritu de sus lectores. Todos conocían lo que Montaigne había dicho en el *Ensayo* que tiene por título *De la Presunción*: "Se dice comúnmente que la más justa partición que la naturaleza nos haya hecho de sus gracias es la del juicio ([1]), pues no hay ninguno que no se contente con lo que ella le ha distribuido de él".

El buen sentido encuentra frente a sí la seguridad de infalibilidad que es inherente a la psicología del individuo y que se multiplica todavía por el juego tiránico de las representaciones colectivas. La condena de Galileo es, a ojos de Descartes, un signo de ello, signo, a su vez, infalible. "Cuando Copérnico (dirá más tarde Leibniz) estaba casi solo con su opinión, era ella siempre incomparablemente más verosímil que la de todo el resto del género humano."

En verdad, la sombra que ha pesado sobre la vida y la obra de Descartes es ese dogmatismo de autoridad que se había arrogado el derecho de imponer la definición de la razón, de la naturaleza, de la verdad, cuando precisamente le faltaba la inteligencia de la razón, de la naturaleza, de la verdad.

Esta sombra no se ha disipado enteramente: hasta parece que en ciertas épocas de la historia

---

([1]) No es indiferente que Montaigne haya reemplazado, en el ejemplar de Burdeos, *jugement* por *sens*.

ella se ha espesado, por efecto de preocupaciones que salen del cuadro de la filosofía pura. Sería jactancia el agobiar a Descartes, y en consecuencia al genio francés, del cual ofrece la expresión clásica, al reprocharle por sacrificar la enseñanza de la experiencia a las deducciones abstractas de la lógica. Y bien, si Descartes figura, entre Montaigne y Pascal, en el origen de nuestro pensamiento clásico, es porque los tres, por diversa que sea la orientación de su espíritu, estuvieron por lo menos de acuerdo en condenar la dialéctica conceptual de la Escuela. Y el siglo les ha seguido, según la confesión del Padre Daniel en su *Voyage du Monde de Descartes*, escrito hacia 1687: "Fuera de las clases no se habla más de tomistas, de scotistas, de nominalistas, o por lo menos no se les distingue más, se les coloca a todos en la misma categoría y en el mismo partido que se llama la antigua filosofía, a la cual se opone la filosofía de Descartes, o la filosofía nueva."

Por tanto, podemos preguntarnos si ciertos historiadores de nuestra literatura no han sido víctimas de una confusión, precisamente entre la filosofía antigua y la nueva, cuando han imaginado, para honrar a Descartes, una estética llamada clásica y concebida precisamente sobre el modelo y en los cuadros de esa escolástica cuyo yugo había sacudido el cartesianismo.

Ciertamente Descartes sigue el gusto de su tiempo, formula reglas y, entusiasta, se forma máximas

acerca de todo. Así, quería que una tortilla fuese "hecha de huevos puestos desde hace 8 ó 10 días, que la harían detestable si el término fuese mayor o menor". Pero también hemos visto cómo las reglas del método, sacadas de su experiencia, sólo sirven para traducir el impulso de un ingenio que las domina, sin jamás trabarse ni limitarse por ellas. En contacto inmediato y perpetuo con la intuición intelectual de lo infinito, que es el resorte de su metafísica como de su matemática y de su física, la obra de Descartes es el mensajero humano del pensamiento francés, testimonio de su pueblo, como lo son de sus naciones, y en su orden propio, Shakespeare y Galileo, Rembrandt y Wagner.

Literariamente hablando, no habría estilo cartesiano. Balzac, el contemporáneo y amigo de Descartes, se ensaya en la *"prose d'art"*; y Pascal la conseguirá. Por el contrario, en Descartes la expresión no se aísla jamás de la intención. Si no hubiéramos conservado en los *Ensayos* la ortografía de su época, la que les da una apariencia arcaica en relación al *Discurso del Método,* veríamos mejor que la frase de Descartes está aún muy cerca de la frase de Montaigne. Ni una ni otra reciben de fuera una ley de estructura: ellas se ensanchan y se diversifican, adoptando todos los recursos de la lengua, con el solo fin de seguir en sus pliegues, de igualarle en su amplitud, a un pensamiento que no cesa de ensancharse y diversificarse.

El afán de no dejar de perder nada del flujo espontáneo del espíritu, en acuerdo con la preeminencia, en toda su obra, de la intuición sobre la deducción, del análisis sobre la síntesis, permite destacar un rasgo curioso en los artículos del reglamento que Descartes redactó para la reina Cristina en vista de la fundación de una Academia y que fué a llevarle en su último encuentro con ella, el primero de febrero de 1650: "VI. Unos a otros se escucharán al hablar con dulzura y respeto, sin hacer aparecer jamás desprecio por lo que será dicho en la Asamblea. VII. No habrá empeño en contradecirse, sino solamente en buscar la verdad. VIII. Sin embargo, a causa de que la conversación sería muy fría si nadie dijese otra cosa que lo que habría meditado anticipadamente, después de que todos hubieran concluído de hablar, será permitido a quien primero haya expuesto su punto de vista decir lo que juzgará a propósito para defenderlo contra las razones de los que habrán propuesto otro, y también será permitido a éstos el responderle"...

El problema esencial que planteó al siglo XVII el advenimiento del cartesianismo consiste, en realidad, en la ruptura del orden verdadero de la razón con el formalismo exterior de la escolástica. Una tal ruptura aparecía peligrosa para el dogmatismo en el que la teología católica había buscado su equilibrio ante la amenaza que para ella significaba

la exégesis de la Reforma. La turbación de la conciencia religiosa hubo de manifestarse por la condena que la *Congregación del Índice* juzgó oportuno decretar el 20 de noviembre de 1663 contra las *Meditaciones,* por lo menos *hasta que ellas sean corregidas,* y por la orden que Luis XIV da el 23 de junio de 1667 para prohibir al Padre Lallement, canciller de la universidad, que pronuncie la oración fúnebre que había preparado en ocasión del traslado de las cenizas de Descartes, conducidas de Estocolmo a París. Sin embargo, el pensamiento moderno sigue sus caminos. Traducida al latín y enriquecida con comentarios en ediciones sucesivas, la *Geometría* de Descartes es educadora de la Europa culta, mientras Rohault utilizará en sus famosos cursos públicos las experiencias de Pascal sobre los efectos de la presión atmosférica en provecho de la física de los *Principios.*

En fin, Malebranche se apoya sobre la ciencia cartesiana para separar la teología de la infraestructura naturalista, de inspiración esencialmente pagana, a la que el tomismo había tenido la imprudencia de recurrir. El renacimiento de un espiritualismo auténtico va a regenerar la corriente idealista que había sido la del platonismo y cuya autoridad había consagrado San Agustín. Tal como la concibe Malebranche, la filosofía cristiana en ningún modo consiste en resolver el cristianismo en un sistema de especulaciones racionales; to-

do lo contrario, se tratará de mostrar cómo el contenido dogmático de la fe aporta una solución a las dificultades que Descartes mismo deja sin respuesta por no haber hecho de ellas el objeto principal de su atención.

Descartes profesaba, en efecto, que "si es muy necesario haber comprendido bien una vez en la vida los principios de la metafísica", conviene "emplear el resto del tiempo que uno tiene para el estudio en los pensamientos en que el entendimiento actúa con la imaginación y los sentidos". Y bien, en su obra, tal como la ha dejado, permanece inexplicable, no solamente esta separación de lo inteligible y lo sensible que trae aparejada, por una parte la heterogeneidad y, por la otra, la unión de los dos órdenes de sustancia que había distinguido radicalmente; sino que el fundamento mismo de la doctrina, *la comunidad de actitud en el hombre y en Dios respecto de la razón,* se encuentra sacudida por la tesis, seguramente inesperada, de que "si la indiferencia es un defecto más que una perfección de la libertad en nosotros, no se sigue de ahí que ocurra lo mismo en Dios". Ningún texto ha sido más meditado por los cartesianos, porque nada podía chocarles más en su cartesianismo que esta declaración de tono solemne, divulgada por Clerselier en el segundo volumen de la *Correspondencia,* en 1659: "Las verdades matemáticas, que llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen de él enteramente,

tanto como todo el resto de las criaturas. En efecto, sería hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y sujetarlo al Styx y a los destinos, el decir que estas verdades son independientes de él. No temáis, os ruego, de asegurar y de publicar en todas partes que es Dios quién ha establecido estas leyes en la naturaleza, como un rey establece leyes en su reino."

El sentimiento racional y el sentimiento religioso se inquietan igualmente de semejante comparación. Malebranche responde a ella profundizando la psicología de la divinidad específicamente cristiana. La dualidad irreductible del espíritu y la materia, del alma y el cuerpo, se aclara a sus ojos bajo su aspecto especulativo como bajo su aspecto práctico, desde el momento en que guiado por la revelación de los dogmas sabe uno descubrir en la dualidad en Dios, la persona del padre y la persona del hijo; en la dualidad de Jesucristo, la naturaleza divina y la naturaleza humana, el secreto del orden en el universo y del curso en la historia.

En la misma época, y para hacer frente a esas mismas dificultades, Spinoza requerirá del método cartesiano la superación del dualismo cartesiano. Por el análisis, la exterioridad del espacio abstracto se resuelve en la extensión que es una e indivisible, porque es de esencia puramente intelectual, paralela y emparentada con el pensamiento infinito. Razón y libertad, amor y beatitud, se iden-

tifican en la conciencia adecuada que el sabio adquiere "de sí y de las cosas y de Dios". El plano de lo temporal es así eliminado en provecho de la sola eternidad; la idea del Verbo increado se desembaraza completamente de la imagen del Verbo encarnado. Y bien, el rigor mismo con que el *Tratado Teológico-político* y la *Ética* desarrollaron los temas fundamentales de la filosofía nueva, debía hacerla sospechosa para los escritores autorizados que al principio le habían dado muestras de favor. El increíble encarnizamiento de un Arnauld y de un Bossuet contra Malebranche, demuestra que la exigencia de las ideas claras y distintas había hecho imposible mantener en lo sucesivo el crédito del eclecticismo agustiniano, de reconciliar, con el pretexto de la unidad de persona, al metafísico de las Ideas y al teólogo de la Gracia.

Será, entonces, el positivismo del siglo XVIII quien recogerá la herencia del racionalismo cartesiano. La transición se hace por Fontenelle, con un espíritu de escrúpulo y de libertad que él mismo explicará: "Antes de Descartes se razonaba más cómodamente; los siglos pasados fueron muy felices por no haber tenido a ese hombre. Es él, según me parece, quien ha traído esta nueva manera de razonar mucho más razonable que su filosofía misma, de la que una buena parte es falsa, o muy incierta según las propias reglas que él nos ha enseñado". Ciertamente, y sin que sea menester

recordar aquí los maravillosos progresos del análisis matemático y de la búsqueda experimental, habrá algunas derivaciones que hubieran desconcertado a Descartes; el autor del *Hombre máquina* se apoya en la teoría del automatismo animal, que tuvo por intención y por resultado preservar de toda degradación y de toda confusión la esencia pura de la espiritualidad; hará de ella la base de un dogmatismo materialista. Pero el camino real es el que seguirán d'Alembert y Condillac, y que conduce a Turgot y a Condorcet. La exaltación de la inteligencia y de la generosidad parece prometer la realización inmediata del sueño sublime de Descartes: ligar el saber metódico y el éxito práctico, libertar al hombre de las coacciones materiales o sociales, para dar a la especie entera la conciencia de una unidad íntima y de un destino universal.

Cuando el desbordamiento de pasión romántica, bajo la influencia de los discípulos fanáticos de Rousseau, hubo alterado el carácter de la Revolución y llevado al propio romanticismo a pasarse al campo de la reacción con Joseph de Maistre y de Bonald, es al volver al método cartesiano, al tomar como punto de partida la geometría analítica, que Augusto Comte se jactará de trabajar en restaurar la idea que percibe la marcha del espíritu humano. Observaremos también que Augusto Comte ha aislado la ciencia positiva de los principios del conocimiento que en Descartes estaban

destinados a asegurar su valor y, con eso, la dejó inerme ante la impaciencia de las aplicaciones políticas y sociales, como lo prueban el cambio de su propia carrera, el retorno a la mentalidad fetichista que es un desmentido extraordinario de la ley de los tres estados. Por el contrario, Kant y Maine de Biran meditan una y otra vez, indirectamente o directamente, el *Cogito* cartesiano, descubriendo en la actividad del sujeto pensante las condiciones que permiten al hombre esperar una verdad auténticamente objetiva. Cierto es, sin embargo, que cada uno de ellos se ha ligado, a su vez, sólo a uno de los aspectos del *Cogito*. En la *Crítica de la Razón Pura,* la reflexión de conciencia permanece en segundo plano, como la crítica de la ciencia en la *Memoria sobre la Descomposición del Pensamiento*. Y es por eso que ambos han corrido la misma desgracia que Augusto Comte; su doctrina se concluye en sentido inverso de lo que había sido la inspiración primera de su obra y que le asegura un alcance duradero. Kant hubo de preparar el camino a la ontología precartesiana de la que hubieron de hacer justicia los escrúpulos de su análisis, como Maine de Biran concluyó por perderse en la conciencia mística después de haber suspendido el progreso de la vida interior de la certidumbre del testimonio que el *yo* no deja de ofrecerse a sí mismo.

Tal es el fenómeno característico que han presentado los tres sistemas que decidirán la vo-

cación espiritual del siglo XIX: *Idealismo epistemológico de Kant, realismo psicológico de Biran, positivismo "cientificista" de Comte.* Surgidos de una misma fe, se han dividido entre sí al separarse uno del otro. Lo que no significa en ningún modo, a nuestro juicio, que se haya de volver a Descartes: el neocartesianismo no existe más que el neorracionalismo. Pero importa retener el ejemplo que su genio ha dado de un pensamiento que recorre y que comprende todas sus dimensiones, más y más prolongadas, mejor y mejor coordinadas, rehusándose a sacrificar la precisión y la fecundidad de los resultados a la profundidad y a la claridad que tienen su origen en el foco interior. "Todas las ciencias no son otra cosa que la sabiduría humana que permanece siempre la misma por diferentes que sean los objetos a que se aplican y que no recibe de esos objetos más cambios que la luz del sol de las variedades de las cosas que ilumina." Esta declaración, al comienzo de las *Reglas para la dirección del Espíritu,* bastará para demostrar el papel preponderante de Descartes en el progreso de la reflexión concentrada y de la invención experimental que ha rectificado ciertas fórmulas aún exteriores y ambiguas de su metafísica, que ha derribado los límites apresuradamente determinados de su matemática, que ha contradicho las intuiciones audaces y a veces imaginarias de su física.

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

Œuvres de Descartes, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, XII volúmenes, 1897-1910, con Suplemento e índice general, 1913 (el XII° volumen es un *Estudio histórico* de Charles Adam, *Vie et Oeuvres de Descartes).*

Correspondance de Descartes et de Constantin Huygens, editada por León Roth, Oxford, 1926.

Charles Adam y Gérard Milhaud han emprendido la reedición de la Correspondencia de Descartes, completada y traducida al francés. El primer volumen ha aparecido en 1936 en la ed. Félix Alcan.

Dejando de lado los libros extranjeros y los artículos, nos limitaremos a indicar a continuación algunas obras esenciales.

Adrien Baillet, *La Vie de M. Descartes,* París, 1691.

Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* 2 vol., París, 3ª edic., 1868.

Liard, *Descartes,* 1882.

Revue de Métaphysique et de Morale, número de julio de 1896 consagrado a Descartes para la conmemoración del centenario de su nacimiento, con la colaboración de B. Gibson, J. Berthet, P. Natorp, A. Hannequin, H. Schwarz, Paul Tan-

nery, D. J. Korteweg, Emile Boutroux, Victor Brochard, Gustave Lanson, Maurice Blondel, F. Tocco, Charles Adam.

Pierre Boutroux, *L'Imagination et les mathématiques selon Descartes,* 1900.

Pirro, *Descartes et la musique,* 1907.

O. Hamelin, *Le système de Descartes,* 1911.

Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie,* 1913.

Gustave Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle,* 1920.

Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes,* 1920.

León Blanchet, *Les Antécédents historiques du "Je pense donc je suis",* 1920.

Jacques Chevalier, *Descartes,* 1921.

Gaston Milhaud, *Descartes savant,* 1921.

Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes,* 1922.

Alfred Espinas, *Descartes et la morale,* 2 vol., 1924.

Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes,* 1924.

J. Maritain, *Trois Réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau,* 1925.

Gilson, *Discours de la Méthode, texte et comentaire,* 1925.

Emile Boutroux, *Des Vérités éternelles chez Descartes* (tesis latina de 1874, traducida por Canghuilem), 1927.

Sirven, *Les Années d'apprentissage de Descartes*, 1928.

Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, 1929.

Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930.

Henri Petit, *Images: Descartes et Pascal*, 1930.

Maxime Leroy, *Descartes social*, 1931.

Frédéric Busson, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, 1932.

J. Maritain, *Le Songe de Descartes*, 1932

J. Segond, *La Sagesse cartésienne et l'idéal de la science*, 1932.

Ch. Serrus, *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, 1933.

Paul Mouy, *Le Développement de la physique cartésienne* (1646-1712), 1934.

Laberthonnière, *Etudes sur Descartes*, 2 vol., 1935.

Pierre Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, 1936.

Revue de Métaphysique et de Morale, número de enero 1937, consagrado a Descartes para la conmemoración del III[er] centenario del *Discurso del Método*, con la colaboración de los señores Leon Brunschvicg, Emile Bréhier, Albert Rivaud, S. V. Keeling, Jean Laporte, Henri Gouhier, Gino Loria, Federigo Enriques, H. Dreyfues-Le Foyer, E. Signoret, C. von Brockdorff, Georges Beaulavon.

EXTRACTOS DE LA OBRA DE DESCARTES

EL DISCURSO DEL MÉTODO

El Discurso del Método, de Descartes, se imprimió por primera vez en Leyden en el año 1637. Tres ensayos, la Dióptrica, *los* Meteoros *y la* Geometría, *completaban el volumen de esa edición inicial. El objeto del Discurso es mostrar cómo se ha de dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias. Los tres ensayos complementarios eran tres muestras de aplicación del Método cuya exposición les precedía.*

La importancia del Discurso *se mide fácilmente a través de su influencia histórica en el pensamiento occidental. Y esa influencia fué decisiva. El tercer centenario de su publicación, que se cumplió hace dos años, ha sido la ocasión para que se hiciera en todas las esferas representativas del pensamiento mundial un examen de la conciencia intelectual, tomando como hilo conductor la obra cartesiana. Y, así, el último Congreso Internacional de Filosofía, reunido en París, no pudo llevar otro nombre que el de Congreso Descartes; precisamente coincidió su realización con la conmemoración tri-centenaria del Discurso.*

Consta éste de seis partes. En la primera, que reproducimos en las páginas siguientes, hace Des-

cartes diferentes consideraciones acerca de las ciencias; hay en ella confidencias auto-biográficas y la expresión del autor, de su preferencia por las matemáticas. Ellas le impresionaron por la certeza y la evidencia de sus razonamientos. No sólo eso. El conocimiento matemático hubo de servirle de modelo para toda construcción intelectual. En esa primera parte del Discurso cuenta Descartes cómo se apartó de la influencia de sus preceptores y cómo pensando en matemático, viajando por el mundo y observando la naturaleza, libertó su pensamiento de toda traba. Observó el mundo y observó su propio espíritu, los procesos de su propio pensamiento.

En la segunda parte del Discurso, que también reproducimos, expone las reglas principales del Método para hacer buen uso de la razón.

Las reglas del Método, no sólo deben tener aplicación en el campo de las ciencias; también en el dominio ético hubieron de tener vigencia. Y así la tercera parte del Discurso se ocupa de las reglas de moral extraídas de su método.

La cuarta parte está dedicada a la prueba de la existencia de Dios y del alma humana, fundamentos de la metafísica cartesiana. En ella, Descartes trata de problemas que serán también estudiados por él en las Meditaciones Metafísicas, en los Principios de la Filosofía y en Las Pasiones del Alma.

Luego el discurso se ocupa del orden de las cuestiones de física que Descartes mismo estudió. También atraen su atención cuestiones de medicina, de

las que nunca se despreocupó del todo. Pensaba Descartes que la medicina daría al hombre un gran instrumento para su perfección.

El Método de Descartes —su autor lo preveía— debió ser un órgano que otros emplearían para estudiar lo que él no había estudiado, para llegar a donde él no había llegado. Por eso, se ocupará en la sexta parte de lo que es necesario para avanzar en el conocimiento. En ella explica también Descartes las razones que lo han impulsado a escribir.

DISCURSO DEL MÉTODO

CONSIDERACIONES SOBRE LAS CIENCIAS

1. — El buen sentido es la cosa del mundo mejor repartida; todos nos sentimos tan bien provistos de él, que aun las personas ambiciosas y más difíciles de contentar en todos los órdenes de la vida, creen que el que poseen les basta y, por consiguiente, no desean aumentarlo. En lo cual no es verosímil que todos se engañen; antes bien, eso nos demuestra que el poder de juzgar bien distinguiendo lo verdadero de lo falso —que es lo que generalmente se llama buen sentido, sentido común o razón— es por naturaleza igual en todos los hombres ; por eso, la diversidad que se observa en nuestras opiniones no procede de que unos sean más razonables que otros —ya que, como acabamos de decir, el buen sentido es igual en todos los hombres— sino únicamente de que la inteligencia sigue diferentes caminos, y de que no todos consideramos las mismas cosas. No basta, ciertamente, tener buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien. Las almas más elevadas, tanto como las de mayores virtudes, son capaces de los mayores vicios; y los que caminan muy lentamente pueden adelantar mucho más, si siguen siempre el camino recto, que los que corren por una senda extraviada.

2. — Por lo que a mí toca, jamás he creído que mi espíritu fuese más perfecto que el del vulgo, y he llegado a desear frecuentemente, para mi espíritu, cualidades que observara en otros: pensamiento rápido, imaginación clara, memoria amplia y firme. Y no sé que contribuyan a la perfección del espíritu otras cualidades que esas: pues por lo que a la razón o al sentido respecta —en cuanto es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias— está entera en cada ser racional; sigo en esto la opinión general de los filósofos que dicen que el más y el menos existen solamente en los *accidentes* y no en las *formas* o naturalezas de los *individuos* de una misma *especie*.

3. — No temo decir que ha sido gran fortuna para mí haber encontrado ciertos caminos que me condujeran a consideraciones y máximas que forman un método por el cual, según pienso, puedo aumentar mis conocimientos y elevarlos al punto que permitan la mediocridad de mi inteligencia y la corta duración de mi vida. Y tan grandes resultados he obtenido con tal método, que yo, que al hablar de mí mismo siempre me he inclinado a la desconfianza de las propias fuerzas antes que a la presunción, y que considero inútiles y superfluas casi todas las acciones y empresas de los hombres, creo haber prestado un gran servicio a la causa de la verdad, y tales esperanzas concibo para el porvenir, que pienso que si entre las ocupacio-

nes de los hombres hay alguna realmente buena e importante, es la que yo he escogido.

4. — Puede suceder, sin embargo, que me engañe, y que lo que tomo por oro y diamantes sea sólo un poco de cobre y de vidrio. Sé cuán expuestos estamos al error y cuán sospechosos deben parecernos los juicios favorables de los amigos; pero quiero mostrar en este discurso los caminos que he seguido y representar mi vida como en un cuadro, a fin de que cada cual juzgue, y de que sabiendo yo por el público rumor las opiniones que de ello se formen, su conjunto me sirva al menos como un nuevo medio de instruirme, rectificando errores y manteniendo lo que en mi exposición de ideas haya de verdadero.

5. — No es, pues, mi propósito enseñar el método que cada cual debe adoptar para dirigir bien su razón; mi empeño es más modesto: se reduce a exponer el procedimiento que he seguido para conducir la mía. Los que se ponen a dar preceptos se consideran más hábiles que los que los practican, por cuya razón, la menor falta en que aquéllos incurran justifica las críticas y censuras que contra ellos se hagan. Pero presentando este trabajo solamente como una historia o, si os parece mejor, como una fábula, en la que os sea posible hallar ejemplos que imitar al lado de otros que merezcan ser olvidados, espero que será útil para algunos, sin ser perjudicial para nadie, y que todos habrán de agradecer mi sinceridad.

6. — Me he nutrido en las letras desde mi infancia. Y como me persuadieron de que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil en la vida, llegué a tener un extremado deseo de aprenderlas. Pero cuando acabé este curso de estudios, al cabo del cual hay costumbre de ser recibido en el rango de los doctos, cambié completamente de opinión. Hallábame, en efecto, embarazado por tantas dudas y errores que me parecía que, al instruirme, no había conseguido otra cosa que descubrir cada vez más mi ignorancia; y sin embargo, me hallaba en una de las escuelas más célebres de Europa, al lado de hombres sabios, si es que los había en la tierra. Había aprendido allí todo lo que ellos aprendían y, no satisfaciéndome las ciencias que nos enseñaban, recorrido todos los libros que pude haber a las manos, que trataban de las ciencias más raras y curiosas. Al observar los juicios que merecía de los demás, comprobé que no se me consideraba inferior a mis condiscípulos, aunque entre ellos hubiese ya algunos destinados a ocupar el lugar de nuestros maestros. Y en fin, parecíame nuestro siglo más floreciente y fértil en buenos ingenios que ninguno de los precedentes. Por todo lo cual me veía inducido a juzgar por mí a los demás y a pensar que no había ninguna doctrina en el mundo que fuese tal como antes se me había hecho esperar.

7. — No obstante ese desencanto, no dejaba de

estimar los ejercicios de las clases, y seguía practicándolos. Sabía que las lenguas que en ellas se aprenden son necesarias para entender los libros antiguos; que la gracia sencilla de las fábulas, despierta el espíritu; que las acciones memorables de las historias lo levantan, e interpretadas con discreción, ayudan a formar el juicio; que la lectura de los buenos libros es como una conversación con las gentes más distinguidas de los siglos pasados, que han sido sus autores, conversación estudiada que descubre únicamente lo mejor de lo que ellos han pensado; que la elocuencia tiene fuerza y belleza incomparables; que la poesía posee delicadezas y dulzuras subyugantes; que hay en las matemáticas abundantes invenciones muy sutiles que pueden servir mucho, tanto para satisfacer a los curiosos como para facilitar las artes y disminuir el trabajo de los hombres; que los escritos que tratan de las costumbres contienen muchas enseñanzas y exhortaciones a la virtud, que son de suma utilidad; que la teología enseña a ganar el cielo; que la filosofía brinda medios para hablar razonablemente de todas las cosas y hacerse admirar por los menos sabios; que la jurisprudencia, la medicina y las demás ciencias, dan honores y riquezas a los que las cultivan; y, finalmente, que es bueno conocerlas todas, aun las más supersticiosas y falsas, para conocer su justo valor y guardarse de ser engañado por ellas.

8. — Pero creía haber dedicado ya bastante

tiempo a las lenguas, y también a la lectura de libros antiguos y a sus historias y creaciones novelescas. Porque es casi lo mismo conversar con los hombres de otros siglos que viajar; es muy útil saber algo de las costumbres de los diversos pueblos, a fin de juzgar a las nuestras con mayor acierto y no pensar que todo lo que resulta contrario a nuestros usos es ridículo, como acostumbran hacer los que nada han visto. Mas, cuando se viaja mucho, se llega a ser extranjero en el propio país, y cuando se tiene mucha curiosidad por las cosas de los siglos pasados, ordinariamente se termina por ignorar las de éste. Aparte de que las creaciones novelescas hacen concebir, como posibles, muchos acontecimientos que no lo son, y aun las historias más fieles, si no cambian ni aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten casi siempre las circunstancias más triviales y menos importantes, de modo que lo que muestran no es realmente lo que parece, y los que toman por reglas de sus costumbres los ejemplos que de esas historias sacan, están expuestos a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir intentos superiores a sus fuerzas.

9. — Estimaba yo en mucho la elocuencia y me encantaba la poesía; pero pensaba que una y otra eran dones del espíritu más bien que frutos del estudio. Los que con mayor fuerza razonan y digieren mejor sus pensamientos para hacerlos claros e inteligibles, pueden siempre persuadir mejor de

lo que proponen, aunque no sepan hablar más que el bajo bretón y jamás hayan aprendido la retórica; y los que tienen gran fuerza imaginativa y con mayor adorno y dulzura saben expresar sus invenciones, no dejarán de ser excelentes poetas aunque desconozcan el arte poético.

10. — Me gustaban sobre todo las matemáticas, por la certeza y evidencia de sus razonamientos; pero aun no conocía su verdadero uso, y pensando que sólo servían para las artes mecánicas, me admiraba de que sobre tan firmes y sólidos fundamentos no se hubiera edificado algo más trascendental. Comparaba, en cambio, los escritos de los antiguos paganos que tratan de las costumbres, a palacios muy soberbios y magníficos, edificados sobre arena y barro: elevan con exceso las virtudes y las hacen aparecer por sobre todas las cosas que hay en el mundo; pero no enseñan a conocerlas suficientemente, y con frecuencia lo que designan con tan bello nombre no es más que una insensibilidad, un orgullo, una desesperación, o un parricidio.

11. — Reverenciaba nuestra teología y aspiraba, tanto como el que más, a ganar el cielo; pero como me enseñaran que el camino que a él lleva se halla igualmente abierto a los ignorantes y a los doctos, y que las verdades reveladas están más allá de nuestra inteligencia, no me atrevía a someterlas a mis débiles razonamientos y creía que para acometer la empresa de examinarlas y salir airoso, era necesario

recibir algún auxilio extraordinario del cielo y ser superior a la humana naturaleza.

12. — Nada diré de la filosofía, salvo la impresión que produjo en mi ánimo. Al comprobar que aun después de haber sido cultivada por los más notables espíritus de todos los siglos, nada quedaba fuera de discusión, libre de dudas, alejé la presunción de obtener lo que nadie consiguiera hasta entonces; y considerando cuántas opiniones diversas pueden tener los sabios respecto a un mismo asunto, advertí que frecuentemente todas ellas se hallan muy alejadas de la verdad y, desde entonces, consideré falso, o poco menos, todo lo que a mi inteligencia se presentaba, hasta que no asumía carácter de verosímil.

13. — Y con respecto a las restantes ciencias, como que tomaban sus principios de la filosofía, juzgaba yo que no se podía haber edificado nada sólido sobre fundamentos tan poco firmes, y ni el honor ni la ganancia que prometen eran suficiente estímulo para determinarme a aprenderlas; pues de ningún modo me sentía, a Dios gracias, en condición tal que me viese obligado a convertir la ciencia en oficio para aliviar mi situación económica; y aunque no hacía alarde, como los cínicos, de despreciar la gloria, parecíame poco apreciable la que sólo podía adquirirse por tan falsos títulos. Y, finalmente, por lo que toca a las malas doctrinas, pensaba conocer bastante lo que valen para no verme expuesto a ser engañado ni por las promesas

de un alquimista, ni por las predicciones de un astrólogo, ni por las imposturas de un mago, ni por los artificios o la vanidad de cualquiera de esos que hacen profesión de saber más de lo que saben.

14. — Por todo esto, en cuanto mi edad me permitió salir del dominio intelectual de mis preceptores, abandoné el estudio de las letras; y resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar dentro de mí mismo, o en el gran libro del mundo, ocupé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en tratar gentes de diversos caracteres y condiciones, en recoger experiencias diferentes, en probarme a mí mismo en los encuentros que me ofrecía la fortuna y en hacer alguna reflexión sobre todas las cosas, hasta sacar algún provecho de esas reflexiones, aun la más pequeña enseñanza. Porque me parecía que podía encontrar mucha más verdad en los razonamientos que cada uno hace acerca de lo que le interesa, y cuyo resultado será su castigo si ha juzgado mal, que en lo que hace en su gabinete un sabio sobre especulaciones que ninguna consecuencia pueden tener, a no ser el efecto que produzca en su vanidad el juicio de las gentes; con esta característica: que el halago de su vanidad será tanto mayor cuanto más lejanas se hallen sus conclusiones del sentido común, por la razón de que en este caso habrá tenido que emplear mucho más ingenio y artificio para presentarlas como verosímiles al dictamen del

público. Y siempre tenía extremado deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en la vida.

15. — Cierto es que mientras no hice más que estudiar las costumbres de los hombres, nada encontré en ellas que fuese seguro; antes bien, noté la misma diversidad que había advertido entre los sistemas y opiniones de los filósofos. Después de ver muchas cosas que, aunque nos parecen muy extravagantes y ridículas, han sido recibidas y adoptadas hasta con entusiasmo por otros pueblos, aprendí a no creer firmemente en nada de lo corroborado solamente por el ejemplo y la costumbre; y así libré a mi espíritu de muchos prejuicios y errores que ofuscan nuestras luces naturales haciéndonos menos capaces de comprender la razón. Y ya pasados algunos años de estudio en el libro del mundo, tomé un día la resolución de estudiar en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en escoger los caminos que debía seguir; lo cual me dió mejor resultado, a lo que entiendo, que si no me hubiese alejado jamás ni de mi país ni de mis libros.

PRINCIPALES REGLAS DEL MÉTODO

1. — Estaba yo entonces en Alemania, adonde había ido con motivo de las guerras no terminadas todavía, y al regresar para reunirme con mi ejér-

cito, después de ver la coronación del emperador, el principio de invierno me obligó a detener mi camino en un cuartel, donde, no hallando ninguna conversación que me divirtiese, ni teniendo tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que me turbasen, permanecía todo el día encerrado junto a una estufa, entregándome completamente a mis pensamientos. Fué uno de los primeros, la ocurrencia de considerar que muchas veces no hay tanta perfección en las obras compuestas de muchas piezas y hechas por maestros diferentes, como en las ejecutadas por uno solo. Así se ve que los edificios que un solo arquitecto ha proyectado y acabado, son por lo general más bellos y mejor ordenados que aquellos reconstruidos por varios, que se sirvieran de viejos muros originalmente destinados a otros fines. Esas antiguas ciudades que comenzaron por ser aldeas y se transformaron gradualmente en grandes ciudades, están comúnmente tan mal proporcionadas, comparadas con esas plazas regulares que un ingeniero traza según su fantasía en una llanura, que aun cuando, considerando cada edificio por separado, pueda hallarse en aquéllas tanto o más arte que en éstas, viendo como están dispuestos, aquí uno grande, allá uno pequeño, y cómo hacen las calles curvadas y desiguales, diríase más bien que es el azar, y no la voluntad de algunos hombres que usan de razón, lo que así los ha dispuesto. Y si se considera que con el tiempo ha habido, sin embargo, funcionarios en-

cargados de cuidar de los edificios particulares para someterlos a las reglas del ornato público, fácil es comprender que no es posible hacer cosas muy acabadas trabajando en las obras de otro. Figurábame, por esto, que los pueblos que después de haber sido en otro tiempo semisalvajes se han ido civilizando poco a poco y formando sus leyes a medida que a ello les obligaba el malestar que causan los crímenes y las querellas, no pueden estar socialmente tan bien organizados como los que han observado las constituciones de un legislador prudente desde el momento en que por primera vez se reunieron. Por esto es muy cierto que el gobierno de la religión, cuyas ordenanzas fueron dictadas solamente por Dios, debe estar incomparablemente mejor arreglado que los demás. Y para hablar de cosas humanas, creo que si Esparta, famosa en otro tiempo, llegó a ser tan floreciente, no se debió su prosperidad a la bondad de cada una de sus leyes en particular —pues muchas eran muy extrañas y hasta contrarias a las buenas costumbres— sino a la circunstancia de que uno solo fué el autor de todas ellas y, por consiguiente, tendían todas a un mismo fin. Y de esta manera pensaba yo que las ciencias expuestas en los libros —al menos aquellas cuyas proposiciones no son más que probables y carecen, por tanto, de demostración— habiéndose formado y aumentado poco a poco con las ideas de muchas personas diferentes, no se acercan tanto a la verdad como los sencillos

razonamientos que puede hacer naturalmente un hombre de buen sentido respecto a las cosas y los hechos que se ofrecen a su consideración. Y pensé asimismo que habiendo sido niños todos nosotros antes de ser hombres, y sometidos, por ello, durante nuestro primer período de vida al gobierno de nuestros apetitos sensitivos y nuestros preceptores —que no siempre nos han aconsejado lo mejor— es imposible que nuestros juicios sean tan puros y sólidos como lo serían si desde el momento de nacer hubiéramos dispuesto por completo de nuestra razón, y ella únicamente nos hubiera dirigido siempre.

2. — Es cierto que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad con el único objeto de reedificarlas con nueva forma para embellecer las calles; pero sí observamos que muchos derriban sus casas para hacerlas de nuevo, y aun a veces lo hacen por necesidad ante el peligro de que la casa se caiga, si sus cimientos no son bastante sólidos o son ruinosas sus paredes. Por cuyo ejemplo me persuadí de que no era razonable que un particular intentase reformar un Estado, cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para levantarlo después; ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para enseñarlas; pero sí que, respecto a todas las ideas que hasta entonces me enseñaran, debía arrancarlas de mi espíritu si mi razón las rechazaba, para sustituirlas por otras o aceptarlas

de nuevo si las reconocía al nivel de la razón. Y creí firmemente que por este medio lograría mejores resultados que si edificara sobre añejos cimientos y me apoyara exclusivamente en los principios aprendidos en mi juventud, sin haber examinado si eran verdaderos. Si bien hallé en esto grandes dificultades, ni carecían de remedio, ni eran comparables a las que se encuentran en la reforma de las cosas más pequeñas que atañen a los intereses públicos. Los grandes cuerpos sociales son difíciles de levantar cuando se han caído, y aun de sostener cuando vacilan, y sus caídas forzosamente han de ser muy violentas; y con respecto a sus imperfecciones, si las tienen, —y la diversidad que entre ellos existe basta para asegurar que las tienen muchos— el uso las ha suavizado bastante, sin duda, y hasta ha evitado o corregido insensiblemente muchas que no arreglaría con igual acierto la prudencia; y en fin, imperfecciones tales son casi siempre más soportables que lo sería su mudanza, a la manera de esos grandes caminos encerrados entre montañas, que a fuerza de ser frecuentados llegan a parecernos tan llanos y tan cómodos que consideraríamos loco al que, apartándose de ellos, pretendiera dirigirse rectamente hacia el punto de llegada saltando por las rocas y descendiendo por los precipicios.

3. — Por estas razones, nunca aprobaré la conducta de esos espíritus impacientes e inquietos que no reuniendo las especiales condiciones que requie-

re el manejo de los negocios públicos, siempre intentan llevar a cabo alguna reforma; si creyera que hay en este trabajo la menor contradicción con las ideas expuestas, me arrepentiría de haberlo publicado. Jamás ha ido mi intención más allá del propósito de reformar mis propios pensamientos, solamente los míos; no busco otra cosa que construir el edificio de mis ideas y de mis creencias sobre un cimiento que es enteramente mío. Si, habiéndome complacido mi obra, muestro aquí su modelo, no quiero por esto inducir a nadie a que me imite. Los que mayores dones hayan recibido de Dios, tendrán quizá designios más altos; es seguro que el mío será calificado de atrevido por muchos; la resolución de deshacerse de las ideas recibidas para sustituirlas por otras depuradas por el propio juicio y la razón propia, no es un ejemplo que deban seguir todos. Y el mundo casi no se compone más que de dos clases de espíritus, a ninguno de los cuales le conviene imitar el ejemplo que vean en mi obra, a saber: unos, creyéndose más hábiles que los demás, no pueden librarse de precipitar sus juicios ni tienen la paciencia suficiente para dirigir con orden todos sus pensamientos e investigaciones: si una vez se tomaran la libertad de dudar de los principios que han recibido y decidieran apartarse del camino común, jamás podrían encontrar el sendero que los conduzca a la verdad y permanecerían alejados de ella toda su vida; otros, tan modestos hasta considerarse

incapaces de distinguir lo verdadero de lo falso, esperan que hombres superiores a ellos les mostrarán el verdadero camino, y se limitan a adoptar las opiniones de sus maestros.

4. — Sin duda pertenecería yo a estos últimos si no hubiera tenido más que un solo maestro, o no conociera las diferencias que en todo tiempo han existido entre las opiniones de los más doctos; pero sabiendo, desde que estaba en el colegio, que no puede imaginarse nada extraño e increíble que no haya sido defendido por algún filósofo; habiendo reconocido en mis viajes que no todos los que tienen sentimientos contrarios a los nuestros son por esto bárbaros ni salvajes, antes bien, hay entre ellos muchos que usan de la razón tanto o más que nosotros; considerando que un mismo hombre, con un mismo espíritu educado desde su infancia entre franceses o alemanes, es por completo diferente de lo que sería si siempre hubiera vivido entre chinos o caníbales; y que hasta en las modas de nuestros trajes se observa la misma variedad, pues lo que nos gustó hace diez años, y acaso antes de otros diez nos volverá a gustar si un capricho infundado lo resucita, nos parece hoy extravagante y ridículo; en síntesis, que nos convencen más la costumbre y el ejemplo que ningún conocimiento verdadero y cierto. No obstante, la simple pluralidad de opiniones no es prueba de valor decisivo, tratándose de verdades difíciles de descubrir, pues es más verosímil que las en-

cuentre un solo hombre que todo un pueblo que haya dirigido su inteligencia colectiva por el camino que lleva a conseguir la verdad. Por esta razón me resistía a aceptar las opiniones de un sabio con preferencia a las de otro y pretendía conducirme sin guía alguna.

5. — A la manera de un hombre que camina solo y en tinieblas, resolví andar tan lentamente y con tanta circunspección, que ya que avanzara poco, al menos me librara de caer; y antes de desechar ninguna de las opiniones que pudieran haberse deslizado en mi espíritu sin el detenido examen de la razón, empleaba bastante tiempo en formar el proyecto de la obra que iba a emprender, y en buscar el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas, de que mi espíritu fuera capaz.

5. — En mi juventud, me había ocupado del estudio de la lógica como parte de la filosofía, y del análisis geométrico y el álgebra, como pertenecientes a las matemáticas, tres artes o ciencias que podían contribuir al cumplimiento de mi designio. Pero al examinarlas advertí, con respecto a la lógica, que sus silogismos, sobre todo, sirven mejor para explicar a otro las cosas que ignora, que para aprenderlas, o —como el arte de Lulio— para hablar sin juicio de ellas aunque no las conozcamos; pues aunque realmente contiene muchos preceptos muy verdaderos y muy útiles, hay mezclados con ellos tantos otros, si no

dañosos, por lo menos superfluos, que pretender separarlos es casi tan difícil como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol ni siquiera desbastado. Y por lo que respecta al análisis de los antiguos y al álgebra de los modernos, aparte de que sólo se extienden a materias muy abstractas y de ninguna aplicación, la primera se ciñe de tal manera a la consideración de las figuras, que no puede ejercitar el entendimiento sin fatigar mucho la imaginación; y en la última, hay que sujetarse tanto a ciertas reglas y cifras, que se ha hecho de ella un arte confuso y oscuro que embaraza el intelecto, en lugar de una ciencia que lo cultive. Estas fueron las razones por las cuales comprendí la necesidad de buscar otro método que, reuniendo las ventajas de estos tres, estuviera libre de sus defectos. Y como quiera que la multitud de las leyes sugiere con frecuencia excusa a las infracciones, estando, por tanto, mejor gobernado un Estado cuantas menos leyes cuente, pero de estricta observancia, así también creí que, en lugar de ese gran número de preceptos de que se compone la lógica, bastaban los cuatro siguientes, siempre que se observaran con tal fidelidad, que bajo ningún pretexto se infringieran ni por una sola vez.

7. — Consistía el primero en no recibir jamás como cierta ninguna cosa no reconocida como tal con toda evidencia, o lo que es lo mismo, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención,

y comprender únicamente en mis juicios lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no pudiera caber la menor duda sobre su certeza.

8. — El segundo, en dividir cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia en tantas partes como fuera posible y necesario para resolverlas.

9. — El tercero, en ordenar los conocimientos comenzando por los objetos más sencillos y fáciles de conocer, para subir poco a poco, como por grados, hasta llegar a los más complejos, suponiendo siempre un orden en aquellos que no lo tienen por naturaleza.

10. — Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revistas tan generales, que estuviera seguro de no omitir nada.

11. — Esas largas cadenas de razonamientos, todos sencillos y fáciles, de que se sirven los geómetras para llegar a sus demostraciones más difíciles, me sugirieron que todas las cosas que entran en la esfera del conocimiento humano se encadenan de la misma manera; de suerte que con tal de abstenerse de recibir por verdadera ninguna que no lo sea, y de guardar siempre el orden necesario para las deducciones, ninguna puede haber tan lejana que al fin no se llegue a ella, ni tan oculta que no pueda ser descubierta. Y no me costó gran trabajo saber por cuáles era menester comenzar, pues ya sabía que era por las más sencillas y fáciles

de conocer; y considerando que entre todos los que hasta entonces buscaran la verdad científica, solamente los matemáticos han podido hallar algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes, no dudé que debía comenzar por las mismas que ellos han examinado, aunque no esperaba de ellas más provecho que el de acostumbrar a mi espíritu a alimentarse con verdades demostradas con toda certeza y a desechar los errores y sus falsas apariencias. Mas no por eso tuve la intención de aprender todas esas ciencias particulares que comúnmente se llaman matemáticas, pues advirtiendo que aunque tienen objetos diferentes, concuerdan todas en no considerar en ellos otra cosa que sus relaciones y proporciones, pensé que más valía examinar únicamente estas proporciones en general y suponerlas sólo en las cosas que mejor me sirvieran para facilitarme su conocimiento, sin restringirlas a ellas en manera alguna, a fin de poderlas aplicar después a las demás que convinieran. Habiendo advertido luego que para conocerlas necesitaría alguna vez considerar cada una en particular, y en ocasiones solamente retenerlas o comprender muchas juntas, pensé que para considerarlas mejor particularmente debía figurarlas por líneas geométricas, pues nada hallaba más sencillo ni que más distintamente pudiera representarse ante mi imaginación y mis sentidos; y que para retenerlas o comprender muchas juntas, era menester explicarlas por algunas cifras, lo más

cortas que fuera posible; de esa manera tomaría lo mejor del análisis geométrico y del álgebra, y corregiría los defectos del uno por medio de la otra.

12. — Y, en efecto, me atrevo a decir, que la exacta observación de esos preceptos que había escogido, me dió tal facilidad para resolver cuestiones relacionadas con esas ciencias, que en dos o tres meses que ocupé en examinarlas, comenzando siempre por las cosas más sencillas y generales, no sólo encontraba en cada verdad una regla para descubrir una menos sencilla, no solamente resolví muchas cuestiones que en otro tiempo había juzgado muy difíciles, sino que hasta llegué a determinar, con relación a las que yo ignoraba, por qué medios y hasta qué punto era posible resolverlas. Lo cual no puede parecer presunción, si se advierte que, no habiendo en matemáticas más que una verdad en cada cosa, el que la halla sabe acerca de ella todo lo que puede saber; de suerte que, por ejemplo, un niño instruído en aritmética que ha hecho una adición según las reglas, puede estar seguro de haber descubierto, respecto a la suma que examinaba, todo lo que puede saber el espíritu humano; porque el método enseña a seguir el orden verdadero y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo lo que da certeza a las reglas de la aritmética.

13. — Pero lo que más me satisfacía como ventajoso en este método, era que con él estaba

seguro de usar en todo mi razón, si no perfectamente, al menos lo mejor que me era posible, aparte de que conocía al practicarlo que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más clara y distintamente sus objetivos, desechando prejuicios y rutinas, preocupaciones tradicionales y viejos errores que oscurecen la inteligencia al interponer un velo entre ella y la verdad. Y no habiendo circunscripto este método a ninguna materia en particular, me proponía aplicarlo a las dificultades de las demás ciencias tan útilmente como lo había hecho a las del álgebra. No es que deseara examinar todas las que se presentasen y anotar lo que de verdadero hubiese en cada una, pues esto contrariaba el orden que me propusiera seguir; pero advirtiendo que todos los principios de las ciencias se habían tomado de la filosofía, donde aun no hallara yo ninguno cierto, pensé que era necesario ante todo tratar de establecerlos en ella —labor tan importante y difícil que la precipitación y los prejuicios podían malograr— y comprendí que no debía acometer esta empresa hasta tener una mayor experiencia y serenidad de juicio que las que corresponden a la edad de veintitrés años que entonces contaba, invirtiendo antes mucho tiempo en prepararme para ella; tanto desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones que había recibido antes de esta época, como reuniendo muchas observaciones y experiencias que sirvieran de base a mis razona-

mientos y ejercitándome constantemente en el método que me había prescrito, para afirmarme más y más en él.

LAS MEDITACIONES METAFISICAS

Seis son las meditaciones metafísicas *de Descartes. En la primera, se ocupa de las cosas que pueden ponerse en duda. Como en el* Discurso del Método, *aparece en ellas el tono confidencial. Expone allí el proceso de su propio pensamiento, de su duda metódica. En primer término, Descartes enuncia las razones por las que hubo de dudar de los datos de los sentidos. "Todo lo que hasta el presente me ha parecido más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por ellos, y habiendo experimentado a veces que los sentidos engañan, la prudencia ordena no fiarse nunca por entero de los que una vez nos han engañado."*

La experiencia humana del ensueño muestra cómo cosas imaginarias pueden aparecer como reales: ¿cómo no dudar de la realidad de los sentidos; no será, toda esta realidad, imaginaria?

En la segunda meditación, Descartes enuncia el razonamiento que concluye en: pienso, luego existo. La duda metódica puede conducir a la convicción de que nada hay en el mundo. Un genio maligno puede engañarnos. Pero todo esto no excluye la afirmación de la existencia del sujeto pensante. Si el sujeto se equivoca sobre lo que existe,

él, el sujeto mismo, seguirá siendo una realidad innegable. Si un genio maligno, si un cierto impostor, dice Descartes, muy poderoso y astuto, emplea su industria en engañarme, del hecho de que me engañe debo deducir que no cabe duda de que existo. Y termina Descartes con esta sentencia: "De manera que después de todas las cosas, hay que concluir declarando que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo".

A continuación hará Descartes la definición de ese yo. ¿Qué soy? Y su respuesta es: Una cosa que piensa. El pensar tiene aquí en Descartes una amplitud mayor que la que habitualmente atribuye al vocablo la psicología. Una cosa que piensa es para Descartes una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente. En esta definición del pensamiento entran prácticamente todas las operaciones psíquicas. La tercera meditación trata la existencia de Dios. En ella indaga si existe un Dios y examina si ese Dios puede engañarnos. Esto le dará ocasión para hacer su famosa clasificación de las ideas en tres grupos: Las ideas innatas, esas que según Descartes "me parecen nacidas conmigo"; otras extrañas, procedentes de afuera, las ideas adventicias, son las nociones que adquirimos por la experiencia sensible; y tercero, las ideas ficticias, hechas e inventadas por el sujeto.

Tenemos la idea de Dios, de un Dios infinito

y perfecto, y esta idea, dice Descartes, no puede proceder de nosotros, finitos e imperfectos como nuestra experiencia. Ha de ser puesta en el hombre por Dios. Es una idea clara y distinta que tiene su fuente en la cosa a que se refiere, en el perfecto e infinito Dios. Y este Dios no puede engañar, precisamente por lo que es. Así lo sostendrá Descartes en la cuarta meditación, que se ocupa de lo verdadero y de lo falso. En la quinta, volverá a ocuparse de la idea de Dios y de la esencia de las cosas materiales. En la sexta también se ocupará de estas últimas y de la distinción real del alma y el cuerpo. El alma es una sustancia pensante; el cuerpo, es extensión.

A continuación reproducimos la meditación II *de Descartes y parte de la III.*

MEDITACIÓN II

De la naturaleza del espíritu humano, y de cómo es más fácil de conocer que el cuerpo.

1. — La meditación que hice ayer me ha llenado de tantas dudas, que no me es posible ya darlas al olvido; y sin embargo, no veo de qué modo podré resolverlas, y me hallo tan sorprendido como si, caído de repente en el seno de profundas aguas, ni pudiera tocar el fondo con los pies, ni sostenerme a nado sobre ellas. Intentaré un esfuerzo, a pesar de todo, y seguiré otra vez el camino en que ayer entré, apartándome de todo lo que me inspire la menor duda, como si fuera absolutamente falso, hasta que encuentre algo que sea cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta que me asegure de un modo evidente de que nada hay que sea cierto en el mundo. Para mover el globo terrestre del lugar que ocupa y transportarle a otro, pedía Arquímedes solamente un punto firme e inmóvil; así también tendré derecho para concebir elevadas esperanzas si soy tan dichoso que puedo hallar siquiera una sola cosa, nada más que una, que sea cierta e indudable.

2. — Supongo, pues, que son falsos todos los objetos que veo; me persuado de que todo lo que mi memoria, llena de falsedades, me representa,

jamás ha existido; pienso que no tengo sentido alguno; y creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi espíritu. ¿Qué es, por tanto, lo que podrá reputarse verdadero? Acaso únicamente que en el mundo no hay nada cierto.

3. — ¿Pero qué sé yo si habrá alguna cosa diferente de las que acabo de declarar inciertas, sobre la cual no quepa la menor duda? ¿Me infundirá estos pensamientos algún Dios u otro poder cualquiera? No es necesario, pues quizá soy capaz de producirlos por mí mismo. ¿Pero yo, al menos, no soy algo? Yo he negado ya que tenga cuerpo y sentidos, y sin embargo vacilo todavía, porque de esto ¿qué se sigue? ¿De tal manera dependo del cuerpo y de los sentidos que no puedo existir sin ellos? Mas, me he convencido de que nada existía en el mundo y de que no había cielo ni tierra, espíritus ni cuerpos: ¿no me he persuadido, por tanto, de que yo mismo no existía? Todo menos eso; pues si me he persuadido de algo, o al menos he pensado alguna cosa, yo existo, a no dudarlo. Hay cierto impostor muy poderoso y astuto que emplea su industria en engañarme siempre; luego, si me engaña, no hay duda de que existo: engáñeme cuanto quiera, que nunca ha de lograr que yo no sea nada, mientras que yo piense que soy algo. De manera que, después de haberlo pensado bien y de haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir declarando que

esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo.

4. — Pero aunque estoy cierto de que soy, no conozco todavía con bastante claridad lo que soy; por lo cual he de cuidar en adelante de no tomar imprudentemente otra cosa por mí, y de no equivocarme en este conocimiento, que afirmo ser más cierto y evidente que cuantos antes he tenido. Por esto examinaré ahora de nuevo lo que yo creía ser antes de haber entrado en este orden de pensamientos, y separaré todo lo que haya en mis antiguas opiniones fácil de combatir, por poco que sea, con las razones que acabo de alegar, dejando únicamente lo que sea a todas luces cierto e indudable. ¿Qué es, pues, lo que antes yo creía ser? Indudablemente, he pensado que era un hombre. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, por cierto; pues tendría que indagar en seguida qué es un animal y en qué consiste ser racional, y así de una sola cuestión vendría a caer insensiblemente en infinitas cuestiones más difíciles y embrolladas; y no querría abusar del poco tiempo que me queda libre, ocupándole en resolver semejantes dificultades. Mejor me detendré a examinar los pensamientos que antes nacían por sí mismos en mi espíritu inspirados por mi misma naturaleza, cuando me ocupaba en la consideración de mi ser. Me pensaba entonces dotado de rostro, manos, brazos, de toda esa máquina

compuesta de huesos y carne, tal como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Pensaba también que me alimentaba, que andaba, que sentía y pensaba, y refería todas estas acciones al alma; pero no me ocupaba en pensar qué era esta alma, y si acaso lo hacía, la imaginaba como una cosa extremadamente tenue y sutil, a la manera de un viento, de una llama o de un aire muy liviano que se insinuaba y esparcía por las partes más groseras de mi cuerpo. Por lo que a éste toca, en manera alguna dudaba acerca de su naturaleza, pues creía conocerla muy claramente, y si hubiera querido explicarla con arreglo a las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito en los términos siguientes: Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser terminado por alguna figura; lo que puede contenerse en algún lugar y llenar un espacio de tal manera que cualquier otro cuerpo quede excluído de ese espacio; lo que puede ser sentido por el tacto, por la vista, por el oído, por el gusto, o por el olfato; lo que puede moverse de diferentes modos, no ciertamente por su propio impulso, sino por alguna cosa extraña que le toque y cuya impresión reciba: porque yo no creía que fuera propio de la naturaleza del cuerpo el poder moverse por sí mismo, como tampoco el de sentir o pensar; antes por el contrario, me extrañaba que en algunos se hallaran tales facultades.

5. — Pero, ¿qué soy yo, ahora que supongo

que hay cierto genio extremadamente poderoso y, me atrevo a decir, malicioso y astuto, que emplea toda su fuerza en engañarme? ¿Puedo asegurar acaso que tengo la menor cosa de todas las que he dicho que pertenecían a la naturaleza del cuerpo según mis antiguas opiniones? Pienso con extraordinaria atención en todas esas cosas, y no hallo ninguna de la cual pueda decir que existe en mí. No hay necesidad de enumerarlas; pasemos a los atributos del alma y veamos si alguno está en mí. Los primeros son alimentarme y andar; pero si es cierto que no tengo cuerpo, no puedo andar ni alimentarme. Otro es sentir; pero tampoco se puede sentir sin cuerpo, aparte de que en otro tiempo he creído sentir muchas cosas en sueños, y al despertarme reconocía no haberlas sentido. Otro atributo es pensar; éste me pertenece seguramente, y es el único que no puede apartarse de mí. Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? Por todo el tiempo que dura mi pensar; pues quizá si cesara totalmente de pensar, cesaría de existir a la vez. Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero: no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuya significación me era desconocida antes. Soy, por tanto, una cosa verdadera y que verdaderamente existe; pero ¿qué cosa? Lo he dicho ya: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Voy a excitar mi imaginación para

ver si soy algo más. No soy esta reunión de miembros que se llama cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante repartido por todos estos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, nada de cuanto puedo fingir e imaginarme, porque he supuesto que todo eso era dudoso; sin necesidad de alterar esta suposición he hallado alguna cosa cierta: que yo soy algo.

6. — Podrá suceder que esas mismas cosas que supongo como no existentes por serme desconocidas, no sean diferentes de mí. Nada sé de ellas y no puedo juzgar lo que no conozco; sólo sé que existo y que trato de saber lo que soy, después de haber sabido que soy. Muy cierto es que el conocimiento de mi ser, considerado de este modo preciso, no depende de las cosas cuya existencia todavía ignoro y tampoco, por tanto, de ninguna de las que puede fingir mi imaginación. Estos mismos términos, *fingir* e *imaginar*, me advierten de mi error, pues ficción sería el imaginar que soy alguna cosa, ya que imaginar no es más que contemplar la figura o imagen de una cosa corpórea; pero yo sé con certeza que existo, y que juntamente puede suceder que todas esas imágenes, y en general todo lo que a la naturaleza del cuerpo se refiere, no sean más que sueños o quimeras. Por consiguiente, es claro que tan poca razón tengo al decir: excitaré mi imaginación para conocer más distintamente lo que soy; como si dijera: Ahora estoy despierto y veo algo que es real

y verdadero: pero como no lo veo todavía con bastante claridad, voy a dormirme a propósito, para que se me represente en sueños con mayor verdad y evidencia. Conozco, por tanto, que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que de mí tengo, y que es necesario apartar al espíritu de este modo de concebir para que pueda conocer con claridad su naturaleza.

7. — Pero, en fin, ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente. No es poco, por cierto, si realmente pertenecen a mi naturaleza todas estas cosas. ¿Y por qué no han de pertenecer? ¿Por ventura no soy el mismo que ahora duda casi de todo, y sin embargo, entiende y concibe ciertas cosas, afirma y asegura que sólo ellas son verdaderas, niega todas las restantes, quiere y desea conocer más, no quiere ser engañado, imagina muchas cosas, aun a veces contra su voluntad, y siente mucho también, como por la mediación de los órganos del cuerpo? ¿Hay en todo esto nada que no sea tan verdadero, como cierto es que soy y existo, aunque siempre durmiera, y aunque el que me dió el ser empleara todo su arte en engañarme? ¿Puede tampoco distinguirse de mi pensamiento o separarse de mí mismo ninguno de estos atributos? Es tan evidente que soy yo el que duda, entiende y desea, que no hay necesidad de

añadir nada para explicarlo. Y, ciertamente, poseo también el poder de imaginar; y aunque puede suceder (como he supuesto antes) que las cosas que imagino no sean verdaderas, no por esto el poder de imaginar deja de existir realmente en mí y formar parte de mi pensamiento. Soy, en fin, el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas como por mediación de los sentidos, pues, en efecto, veo luz, oigo ruido, siento calor. Se me dirá que estas apariencias son falsas y que estoy dormido; sea en buena hora, que al menos es cierto que me parece ver luz, oír ruido y sentir calor; esto no puede ser falso, a esto se llama propiamente sentir, y esto precisamente no es otra cosa que pensar. Comienzo, por tanto, a conocer lo que soy con un poco más de claridad que antes.

8. — Paréceme, sin embargo, todavía, y no puedo menos de creerlo, que las cosas corporales, cuyas imágenes forma el pensamiento, y que caen bajo los sentidos y por ellos son examinadas, se conocen con mucha más claridad que esta para mí indefinible parte de mí mismo que no cae bajo el dominio de la imaginación; por más que sea realmente muy extraño decir que conozco y comprendo las cosas cuya existencia me parece dudosa, que me son desconocidas y que no me pertenecen, con mayor claridad que aquellas de cuya verdad estoy persuadido, que me son conocidas y que pertenecen a mi propia naturaleza; en una palabra, más claramente que a mí mismo. Pero ya comprendo en qué con-

siste esto; mi espíritu es un vagabundo que se complace en andar extraviado, y todavía no puede sufrir que se le retenga en los justos límites de la verdad. Soltémosle la brida una vez aún, y dándole libertad completa dejémosle considerar los objetos que le parecen exteriores; que luego, refrenándolo suavemente y con oportunidad, le detendremos en la consideración de su ser y de las cosas que en él se hallan, y de esta manera se dejará conducir después más fácilmente.

9. — Consideremos, pues, ahora, las cosas que el vulgo cree más fáciles de conocer y mejor conocidas también, como son los cuerpos que vemos y tocamos; no los cuerpos en general, porque las nociones generales suelen ser algo más confusas, sino uno cualquiera en particular. Tomemos, por ejemplo un pedazo de cera: hace muy poco que la han extraído de la colmena, y aun conserva la dulzura de la miel que contenía y el aroma de las flores; su color, figura y tamaño se ven claramente; es duro, frío, manejable, y produce algún sonido si se le golpea; hay en él, por tanto, todas las cosas necesarias para conocer con claridad un cuerpo. Pero mientras hablo, lo aproximo al fuego: inmediatamente se desvanece el sabor que le quedaba, se evapora su olor, su color se cambia, pierde la figura, aumenta de tamaño, se licúa, se calienta, apenas se le puede manejar, y ya no produce sonido aunque se le golpee. Después de este cambio, ¿permanece todavía la misma cera? Fuerza es confesar que sí,

y nadie lo duda ni piensa otra cosa. ¿Qué es, pues, lo que tan distintamente conocíamos en este pedazo de cera? De seguro no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, toda vez que se han cambiado todas las cosas que afectaban al gusto, al olfato, a la vista, al tacto y al oído, quedando, sin embargo, la misma cera. Acaso será cierto lo que pienso ahora, a saber, que esta cera no era esa dulzura de miel ni ese agradable aroma de flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino únicamente un cuerpo que un poco antes era sensible bajo esas formas, y ahora se hace sentir bajo otras distintas. Pero al concebirlo de este modo, ¿qué es lo que imagino, propiamente hablando? Reparemos en ello con atención, y separando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. Ciertamente, no queda más que una cosa extensa, flexible y mudable. Pero ¿qué quiere decir esto de flexible y mudable? ¿Me figuro, acaso, que siendo redonda esta cera es capaz de hacerse cuadrada y luego adoptar una forma triangular? No es esto seguramente, porque también la concibo capaz de experimentar una infinidad de mudanzas análogas, y como no me sería posible recorrer con la imaginación esta infinidad de modificaciones, resulta que no es obra de la facultad de imaginar el concepto que de la cera tengo. ¿Y en qué consiste la extensión que le atribuyo? También es desconocida para mí, pues se hace mayor cuando la cera se derrite, y mayor todavía cuando hierve, y mucho

mayor cuando el calor aumenta; y no concebiría yo claramente y con verdad lo que es la cera, si no pensara que este mismo pedazo que examinamos es capaz de sufrir en su extensión muchas más modificaciones de lo que nos es posible imaginar. Hay, pues, que reconocer que por medio de la imaginación no puedo comprender siquiera lo que es este pedazo de cera y que esto sólo puede hacerlo mi entendimiento; y adviértase que digo, este pedazo de cera, en particular, porque con respecto a la cera en general, todavía es más evidente lo que afirmo. Pero ¿cuál es este pedazo de cera que únicamente el entendimiento o el espíritu pueden comprender? El mismo que veo, que toco, que me represento en la imaginación, el mismo que he creído que era desde el comienzo. Y observamos aquí que mi percepción no consiste en ver, ni en tocar, ni en imaginar, ni ha consistido nunca, por más que otra cosa pareciera antes, sino que es meramente una inspección del espíritu, que podrá ser imperfecta y confusa como antes, o clara y distinta como ahora, según se fije más o menos mi atención en las cosas que en ella existen y de las cuales se compone.

10. — Nada, sin embargo, debe extrañarme mucho, si considero cuán débil es mi espíritu, y cuán insensiblemente se inclina hacia el error. Porque si bien pienso esto dentro de mí mismo y sin hablar, las palabras mismas me dejan suspenso y los términos ordinarios del lenguaje casi me engañan; pues decimos que vemos la misma cera, si

está presente, y no que juzgamos que es la misma porque tiene el mismo color y figura, de donde parece deducirse que conocemos la cera por la visión de nuestros ojos, y no por la mera inspección del espíritu. Del mismo modo, si me asomo a la ventana y miro desde ella los hombres que pasan por la calle, no dejo de decir que veo hombres, como antes dije que veía cera, y sin embargo, ¿qué veo por la ventana sino sombreros y capas que podrían cubrir máquinas artificiales que se movieran por resorte? Pero juzgo que son hombres, y de esta manera, mediante el solo poder de juzgar que en mi espíritu reside, comprendo lo que creía ver por mis ojos.

11. — Un hombre que trata de elevar su conocimiento sobre el nivel común, debe avergonzarse de buscar motivos de duda en las formas de lenguaje inventadas por el vulgo; por esta razón paso adelante y voy a considerar si concebía con más evidencia y perfección lo que era la cera, cuando al principio la percibí, y creí conocerla por medio de los sentidos exteriores, o al menos por el sentido común, como suelen llamarle, o lo que es igual, por la facultad imaginativa; o si la concibo mejor ahora, después de haber examinado más detenidamente lo que es y el modo como puede ser conocida. Ridículo sería poner esto en duda. ¿Acaso había algo claro y distinto en aquella primera percepción, algo que no pudiera afectar de igual manera al sentido del animal más insignificante? Pero cuan-

do distingo la cera de sus formas exteriores, y, lo mismo que si le hubiera quitado el vestido, la considero desnuda, es cierto que, por más que en mi juicio pueda haber error, no me sería posible concebirla de este modo sin poseer un espíritu humano.

12. — ¿Y qué diré de este espíritu, es decir, de mí mismo, pues hasta aquí no admito en mí otra cosa que el espíritu? ¡Cómo! Yo que tan claramente concibo un pedazo de cera, ¿no he de conocerme a mí mismo, no sólo con mayor verdad y certeza, sino con mucha más distinción y claridad? Si porque veo la cera juzgo que es o existe, con mayor evidencia debo deducir que soy o existo, puesto que yo soy el que la veo; podrá suceder que lo que veo no sea cera, y hasta que yo no tenga ojos para ver nada; pero no es posible que cuando veo, o pienso ver (pues esto no lo distingo), yo, que pienso, no sea cosa alguna. Del mismo modo, si porque toco la cera juzgo que existe, se sigue también de esto que yo existo, y si lo juzgo porque la imaginación u otra causa cualquiera me convence de ello, siempre concluiré la misma cosa. Esto que digo de la cera se puede aplicar igualmente a todas las cosas que son exteriores para mí, que están fuera de mí. Pero si la noción o percepción de la cera me ha parecido más clara y distinta después que, no sólo la vista o el tacto, sino otras muchas causas, la han hecho manifiesta, con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad hay que confesar que ahora me conozco; puesto que todas las razones

que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, muestran mucho mejor la naturaleza del espíritu, y dado que éste posee tantas otras que al esclarecimiento de su naturaleza pueden contribuir, que casi no merecen tenerse en cuenta las que dependen del cuerpo.

13. — He aquí cómo he llegado insensiblemente a donde quería; pues, siendo ya para mí cosa manifiesta que los mismos cuerpos realmente no son conocidos por medio de los sentidos o de la facultad de imaginar, sino por el entendimiento, y que no lo son tampoco porque se les vea o toque, sino porque los entiende o comprende el pensamiento, claramente advierto que nada hay que me sea más fácil de conocer que mi espíritu. Pero como nunca sienta bien desprenderse con tal prontitud de una opinión a que por tanto tiempo se ha estado acostumbrado, bueno será que me detenga un poco en este punto para que mi larga meditación grabe más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

MEDITACIÓN III

De la existencia de Dios

1. — Voy ahora a cerrar los ojos, a taparme los oídos, a condenar todos mis sentidos a la inacción, y a borrar de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, o al menos —ya que esto casi

no puede hacerse— a reputarlas vanas y falsas; y de esta suerte, ocupándome sólo de mí mismo, y considerando mi interior, trataré de familiarizarme conmigo poco a poco y conocerme cada vez mejor. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas e ignora muchas, ama, aborrece, quiere, no quiere, imagina y siente; porque, como antes he notado, aunque las cosas que siento e imagino, quizá en sí mismas y fuera de mí nada son, estoy cierto, sin embargo, de que estas maneras de pensar que llamo sentimientos e imaginaciones solamente en cuanto tales maneras, de cierto residen y se hallan en mi. En lo poco que acabo de decir creo haber expuesto todo lo que sé con verdad, o al menos todo lo que hasta aquí he reparado que sabía. Para tratar ahora de llevar más adelante mi conocimiento, usaré de circunspección y consideraré atentamente si me será posible descubrir en mí otras cosas que hasta este momento no haya advertido. Seguro estoy de ser una cosa que piensa: ¿pero no sé también lo que se requiere para tener certeza de alguna cosa? En este primer conocimiento, lo que en puridad me asegura de su verdad es la clara y distinta percepción de lo que digo, la cual no sería suficiente para asegurarme de que esto es verdadero, si pudiera suceder alguna vez que fuera falsa una cosa que así, clara y distintamente, concibiera; paréceme, por tanto, que puedo asentar como regla general que son verdaderas todas las cosas que muy clara y distintamente concebimos.

2. — Sin embargo, he recibido y admitido antes como muy ciertas y manifiestas muchas cosas que después he reconocido que eran inciertas y dudosas. ¿Cuáles eran? La tierra, el cielo, los astros y todas las demás cosas que percibía por medio de mis sentidos. ¿Y qué era lo que en ellas concebía clara y distintamente? Nada más sino que las ideas o pensamientos de estas cosas se ofrecían a mi espíritu. Tampoco niego ahora que estas ideas se hallen en mí. Pero otra cosa había que yo aseguraba y que por el hábito de creerla me parecía percibir muy claramente, aunque a decir verdad, no había semejante percepción, y era que existían fuera de mí cosas de que procedían estas ideas, y a las que eran completamente semejantes; en esto me engañaba y si acaso juzgaba con verdad, la causa de tal juicio no era que yo tuviese conocimiento alguno de estas cosas.

3. — Pero cuando examinaba algo muy fácil y sencillo referente a la aritmética y la geometría, por ejemplo, que dos y tres son cinco, y cosas análogas, al menos ¿no concebía esto con la claridad suficiente para asegurarme de que era verdadero? A decir verdad, si después he pensado que cabía dudar de estas cosas, ha sido porque me ocurría la idea de que acaso algún Dios podía haberme dotado de una naturaleza de tal modo constituída, que siempre me engañara, aun acerca de las cosas que más evidentes me parecen. Siempre que esta idea del poder soberano de Dios se presenta a mi pensamiento, me

veo obligado a confesar que le es fácil, si quiere, hacer que me engañe en las cosas que creo conocer con mayor evidencia; mas, por el contrario, cuando dirijo mi atención a estas cosas que con tal claridad creo concebir, tal es mi convicción de que son verdaderas, que mi propio impulso me lleva a proferir estas palabras: Engáñeme quien pueda; es lo cierto que jamás podrá hacer quien tal intente que yo no sea nada cuando pienso que soy algo; que sea verdad alguna vez que nunca he existido, siéndolo que existo ahora; que dos y tres sean más o menos que cinco; y cosas semejantes, que claramente veo no pueden ser de otro modo que como las concibo.

4. — Y ciertamente, no habiendo razón alguna para creer que existe un Dios engañador, y no habiendo examinado tampoco las que prueban que hay un Dios, el motivo de duda, que sólo de esta opinión depende, es bien ligero, y por decirlo así, metafísico. Con todo, para poder desvanecer por completo tal duda, debo indagar si existe un Dios, en cuanto se me ofrezca ocasión de hacerlo, y si hallo que existe, debo examinar si puede engañarme; pues, sin el conocimiento de estas dos verdades, no creo posible tener nunca certeza de cosa alguna. A fin de hallar ocasión para considerar esto, sin alterar el orden que en mis meditaciones me he propuesto —y que consiste en pasar por grados de las primeras nociones que halle en mi espíritu a las que pueda encontrar después— menester

será aquí dividir todos mis pensamientos en ciertos géneros, y considerar en cuál de ellos hay propiamente verdad o error.

5. — Hay entre mis pensamientos algunos que son al modo de imágenes de las cosas, y sólo a estos se puede aplicar con propiedad el nombre de ideas; como, por ejemplo, cuando me represento un hombre, o una quimera, o el cielo, o un ángel, o a Dios mismo. Otros tienen formas diversas: así, cuando quiero, temo, afirmo o niego, concibo alguna cosa que me represento como sujeto de la acción de mi espiritu, pero añado también otra cosa con esta acción a la idea que de aquélla tengo; de este género de pensamientos hay unos que se llaman voliciones o afecciones, y otros, juicios.

6. — Por lo que a las ideas concierne, no pueden ser falsas, a decir verdad, cuando solamente se las considera en sí mismas y no se las refiere a ninguna otra cosa; pues ora imagine una cabra, ora una quimera, en ambos casos es cierto que imagino una u otra. Tampoco hemos de temer que pueda haber falsedad en las afecciones o voliciones; pues aunque las cosas que deseo sean malas, o no existan, el hecho de desearlas no es por eso menos cierto. Así, pues, sólo debo cuidar de no engañarme en los juicios, en los cuales el error principal y más frecuente que se puede dar, consiste en juzgar que las ideas que hallo en mí, son semejantes o conformes a cosas que existen fuera de mí porque, ciertamente, si me limitara a considerar las ideas como

ciertos modos o maneras de mi pensamiento, sin intentar referirlas a nada exterior, difícilmente me darían ocasión de errar.

7. — Entre estas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y procedentes de afuera, y otras hechas e inventadas por mí. Entiendo, con efecto, que de mi propia naturaleza procede la facultad que tengo de concebir lo que en general se llama una cosa, una verdad o un pensamiento; pero si oigo un ruido, si veo el sol, si siento calor, siempre he pensado, al menos hasta ahora, que tales sentimientos procedían de algunas cosas que fuera de mí existen; finalmente, paréceme también que las sirenas, los hipógrifos y otras quimeras semejantes son ficciones e invenciones de mi espíritu. Acaso podré persuadirme después de que todas estas ideas pertenecen al género de las que llamo extrañas y proceden del exterior, o bien que todas son nacidas conmigo, o quizá que yo las he creado todas, pues todavía no he descubierto claramente su origen verdadero. Por esta razón, lo que en este lugar debo hacer principalmente es considerar, con respecto a las que creo procedentes de objetos exteriores, cuáles son las razones que me obligan a juzgarlas semejantes a estos objetos.

8. — La primera de estas razones es que me parece que esto me lo enseña la naturaleza, y la segunda, que en mí mismo experimento que estas ideas no dependen de mi voluntad, pues frecuentemente se me presentan a pesar mío. Así, por

ejemplo, siento calor en este momento, quiéralo o no, y por eso pienso que este sentimiento o idea del calor es producido en mí por una cosa que de mí difiere, a saber: por el calor del fuego junto al que estoy sentado. Y nada me parece más razonable que juzgar que esta cosa extraña a mí, y no otra alguna, envía e imprime en mí su semejanza.

9. — Menester es ahora ver si son bastante fuertes y convincentes estas razones. Cuando digo que me parece que esto me lo enseña la naturaleza, entiendo por esta palabra, naturaleza, solamente cierta inclinación que me lleva a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer que esto es verdad. Estas dos maneras de hablar difieren mucho entre sí, pues yo no podría poner en duda lo que me hace ver como verdadeio la luz natural, a la manera como antes me ha mostrado que *del hecho de que dudo puedo concluir que existo;* tanto más cuanto que no hay en mí otra facultad o potencia de distinguir lo verdadero de lo falso, que me pueda enseñar que lo que la luz natural me muestra como verdadero, no lo es, y de la cual me pueda fiar tanto como de ésta. Mas por lo que toca a las inclinaciones que también me parecen naturales en mí he observado muchas veces —cuando se ha tratado de elegir entre las virtudes y los vicios— que igualmente me han inclinado al mal y al bien; por lo cual ninguna razón tengo para seguirlas en lo que a lo verdadero y lo

falso atañe. Tampoco hallo convincente la razón que se funda en que estas ideas deben venir del exterior, porque no dependen de mi voluntad; porque así como se encuentran en mí las inclinaciones de que antes hablaba, a pesar de no estar siempre de acuerdo con mi voluntad, del mismo modo podrá haber en mí alguna facultad o potencia capaz de producir estas ideas sin auxilio de ninguna cosa exterior, por más que todavía no conozca yo semejante facultad: a la manera que hasta ahora me ha parecido que cuando duermo se forman en mí estas ideas sin el auxilio de los objetos que representan. Y finalmente, aunque los objetos las produjeran, no por esto había de inferirse necesariamente que son semejantes a ellos. He notado, por el contrario, en muchos casos, que suele haber gran diferencia entre el objeto y su idea; hallo, por ejemplo, en mí, dos ideas del sol completamente distintas; proviene la una de los sentidos y debe colocarse en el género de las que antes he dicho que venían del exterior: con arreglo a ella, el sol me parece extremadamente pequeño; tiene su origen la otra en los razonamientos de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o acaso ha sido formada por mí mismo de cualquier modo posible, y según ella, el sol me parece mucho mayor que toda la tierra. Ciertamente que estas dos ideas que tengo del sol no pueden ser semejantes a él de igual modo, y la razón me dice que la menos semejante es la que

de su apariencia inmediatamente se deriva. Todo esto me hace comprender que si hasta el presente he creído que había cosas fuera de mí y diferentes de mi ser, que por los órganos de los sentidos, o por cualquier otro medio, me enviaban sus ideas o imágenes e imprimían en mí sus semejanzas, no ha sido, en verdad, obedeciendo a un juicio cierto y premeditado, sino a un ciego y temerario impulso.

10. — Aun se presenta otro camino para indagar si entre las cosas de que tengo ideas hay algunas que existen fuera de mí, a saber: si tomo estas ideas como ciertas maneras de pensar únicamente, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad, y me parece que todas proceden de mí por igual modo; pero si las considero como imágenes representativas de cosas diferentes, es evidente que son muy distintas unas de otras. Porque, en efecto, las que me representan sustancias, a no dudarlo, son algo más, y contienen por decirlo así, más realidad objetiva —es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección— que las que solamente me representan modos o accidentes. Además, aquella por la que concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que fuera de él existen: esta idea, digo, tiene en sí ciertamente más realidad objetiva que aquellas otras que me representan sustancias finitas.

11. — La luz natural de nuestro espíritu nos da como cosa manifiesta que debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto, porque, ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, sino de su causa? ¿Ni cómo ésta podría comunicársela si en sí no la tuviera? De aquí se sigue, no sólo que la nada no puede producir cosa alguna, sino también que lo más perfecto —es decir, lo que en sí contiene más realidad— no puede ser una consecuencia y dependencia de lo menos perfecto; y esta verdad es clara y evidente, no sólo en los efectos que posee esa realidad que llaman los filósofos actual o formal, sino en las ideas en que únicamente se considera la realidad denominada objetiva: por ejemplo, la piedra que aun no existe, no puede ahora comenzar a existir, si no es producida por una cosa que posea formal o eminentemente todo lo que entra en la composición de la piedra, o lo que es igual, que contenga las mismas cosas que hay en la piedra, u otras más excelentes, y el calor no puede producirse en un sujeto, antes privado de él, sino por una cosa que sea de un orden, grado o género tan perfecto al menos como el calor; y así acontece con todas las cosas. Pero, aparte de esto, la idea del calor o de la piedra no puede darse en mí, si en mí no ha sido puesta por alguna causa que contenga por lo menos tanta realidad como la que concibo en el calor o la piedra; pues aunque esta causa no trasmita a mi idea nada de su reali-

dad actual o formal, no hemos de pensar que es menos real por esto, porque debemos saber que toda idea es obra del espíritu, y su naturaleza es tal, que de suyo no pide otra realidad formal que la que recibe y toma del pensamiento o del espíritu, del cual es solamente un modo, es decir, una manera de pensar. Ahora bien; para que una idea contenga tal realidad objetiva mejor que otra, sin duda deberá esto a alguna causa en que se encuentre tanta realidad formal, por lo menos, como realidad objetiva hay en la idea; pues si suponemos que hay en ésta algo que no se halla en su causa, fuerza es que lo tenga de la nada; mas por imperfecta que sea esta manera de ser, por la cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento, mediante su idea, no se puede decir, sin embargo, que este modo de ser no sea nada; ni por tanto que esta idea tenga origen en la nada. Tampoco debo imaginar que, siendo meramente objetiva la realidad que en mis ideas hallo, no es necesario que la misma realidad esté formal o actualmente en las causas de estas ideas, bastando que esté en ellas objetivamente también; porque, así como esta manera de ser objetivamente corresponde a las ideas por la propia naturaleza de éstas, así también, y por razón de su propia naturaleza, pertenece a las causas de estas ideas (al menos a las primeras y principales) la manera de ser formalmente. Aunque puede suceder que una idea dé origen a otra, esto

no puede llevarse al infinito, pues al fin hay que llegar a una idea primera, cuya causa sea a la manera de un patrón u original en que se halle contenida formalmente, y en efecto, toda la realidad o perfección que sólo objetivamente o por representación se halle en dichas ideas. De manera que la luz natural me hace conocer con toda evidencia que las ideas son en mí como cuadros o imágenes que pueden, en verdad, desmerecer fácilmente de la perfección de las cosas de que provienen, pero nunca contener nada más grande o más perfecto.

TRATADO DE LAS PASIONES DEL ALMA

El tratado de las pasiones del alma, *del que publicamos aquí la parte principal, es mucho más que un ensayo de psicología dedicado al estudio del asunto enunciado en su título. En él expone Descartes sus puntos de vista sobre diversos temas de metafísica, psicología y moral en conformidad con su doctrina central del dualismo de materia y espíritu, de cuerpo y alma. En lo que se refiere en particular a los estados anímicos afectivos ha dejado Descartes en su* tratado *algunas ideas que aun hoy conservan actualidad plena, especialmente en lo que contiene a la relación entre las emociones y su expresión.*

En este sentido es oportuno señalar que Georges Dumas, el gran psicólogo francés que ha investigado minuciosamente el campo psico-fisiológico de la expresión de las emociones, ha subrayado el altísimo valor que destaca a este capítulo de la obra cartesiana a la luz de las más recientes comprobaciones clínicas y experimentales en la materia.

En las páginas 80 a 92 de este volumen hallará el lector el comentario de Leon Brunschvicg al Tratado de las pasiones del alma.

Art. 27. — *La definición de las pasiones del alma.* — Después de haber visto en qué difieren las pasiones del alma de todos sus restantes pensamientos, paréceme que en general pueden definirse diciendo que son las percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus.

Art. 28. — *Explicación de la primera parte de esta definición.* — Las pasiones pueden llamarse percepciones cuando se usa esta palabra para significar en general todos los pensamientos que no son acciones del alma o voliciones; pero no cuando se emplea para significar conocimientos evidentes; pues la experiencia muestra que aquellos a quienes más agitan las pasiones no son los que mejor las conocen, y que las pasiones pertenecen al número de aquellas percepciones que son confusas y oscuras por causa de la estrecha alianza que hay entre el alma y el cuerpo. También pueden llamarse sentimientos, porque son recibidas en el alma de igual manera que los objetos de los sentidos exteriores, y no son por ella conocidas de otro modo que estos; pero es mejor aún denominarlas emociones del alma, no sólo porque este nombre puede aplicarse a todos los cambios que en ésta ocurren —es decir, a todos los diversos pensamientos que le asaltan— sino principalmente porque entre

todas las clases de pensamientos que puede haber, ninguno hay que agite y conmueva al alma con tanta fuerza como las pasiones.

Art. 29. — *Explicación de la otra parte de la definición.* — Añado que las pasiones se refieren al alma particularmente, para distinguirlas de otros sentimientos que se refieren, ora a los objetos exteriores (como los olores, sonidos y colores), ora a nuestro cuerpo (como el hambre, la sed y el dolor). Añado también que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus, para distinguirlas de nuestras voliciones, que pueden denominarse emociones del alma que se refieren a ella, pero que son causadas por ella misma; y también para explicar su causa última y más inmediata, que las distingue nuevamente de los demás sentimientos.

Art. 30. — *De cómo el alma está unida a todas las partes del cuerpo en conjunto.* — Para entender con más claridad estas cosas, es preciso saber que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo no pudiendo decirse con propiedad que se halle en una de las partes de éste con exclusión de las demás, porque el cuerpo es uno, y en cierto modo invisible, a causa de la disposición de sus órganos, que de tal manera se refieren unos a otros; que quitado uno de ellos queda defectuoso todo el cuerpo; y también porque el alma es de una naturaleza que ninguna relación tiene con la extensión, dimensiones u otras propiedades de la ma-

teria de que se compone el cuerpo, sino únicamente con todo el conjunto de los órganos de éste. Esto resulta del hecho de que no es posible en modo alguno concebir la mitad o el tercio de un alma, ni saber qué extensión ocupa; y muéstralo también el que no se hace el alma más pequeña porque se quite alguna parte del cuerpo, pero se separa enteramente de él cuando se disuelve la asociación de los órganos de éste.

Art. 31. — *De cómo hay una glandulita en el cerebro, en la cual el alma ejerce sus funciones más especialmente que en las demás partes.* — También es necesario saber que, a pesar de estar unida el alma a todo el cuerpo, hay sin embargo en éste alguna parte en que aquélla ejerce sus funciones más especialmente que en las restantes. Comúnmente se cree que esta parte es el cerebro o acaso el corazón: el cerebro, porque con él se relacionan los órganos de los sentidos; y el corazón, porque parece que en él se sienten las pasiones. Pero examinando cuidadosamente el asunto, me parece haber reconocido de una manera evidente que la parte del cuerpo en que el alma ejerce inmediatamente sus funciones, de ningún modo es el corazón, ni tampoco el cerebro, sino únicamente la parte más interior de éste, que es cierta glándula muy pequeña situada en medio de la sustancia cerebral, y de tal manera suspendida sobre el conducto por donde tienen comunicación los espíritus de las cavidades anteriores del cerebro con los de

la posterior, que los menores movimientos que en ella se verifican bastan para cambiar el curso de estos espíritus, y recíprocamente los menores cambios que se producen en dicho curso pueden alterar mucho los movimientos de dicha glándula.

Art. 32. — *Cómo se conoce que esta glándula es el principal asiento del alma.* — La razón que me persuade de que el alma no puede tener en todo el cuerpo otro lugar en qué ejercer sus funciones que esta glándula, es que veo que las demás partes de nuestro cerebro son todas dobles, como también tenemos dos ojos, dos manos, dos oídos, siendo dobles además todos los órganos de nuestros sentidos exteriores. Como quiera que de una misma cosa y en un mismo tiempo sólo tenemos un pensamiento, único y simple, necesariamente debe haber algún lugar en que las dos imágenes que llegan por los dos ojos, y las otras dos impresiones que llegan desde un solo objeto por medio de los órganos dobles de los demás sentidos puedan reunirse en una antes de llegar al alma, para que no la representen dos objetos en vez de uno. Se puede concebir fácilmente que estas imágenes, u otras impresiones, se reúnen en la glándula citada, por mediación de los espíritus que llenan las cavidades del cerebro; pero no hay en el cuerpo ningún otro lugar en que puedan reunirse así, sino después de juntarse en dicha glándula.

Art. 33. — *De cómo no es el corazón el asiento de las pasiones.* — La opinión de los que creen

que el alma siente sus pasiones en el corazón no es importante, pues sólo se funda en que las pasiones causan en él alguna alteración; pero es fácil advertir que esta alteración parece que es sentida en el corazón, por mediación de un nervio pequeño que desciende a aquél desde el cerebro, como se siente dolor cual si estuviera en el pie, por medio de los nervios de éste, y se ven los astros del cielo por medio de su luz y de los nervios ópticos; de manera, que así como no es necesario que nuestra alma esté en el cielo para ver allí los astros, tampoco lo es que ejerza inmediatamente sus funciones en el corazón para sentir en él sus pasiones.

Art. 34. — *Cómo obran uno sobre otro el alma y el cuerpo.* — Entendemos, pues, que el alma tiene su principal asiento en la glandulita que hay en medio del cerebro, de donde irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus, de los nervios, y aun de la sangre, que, participando de las impresiones de los espíritus, puede llevarlos por las arterias a todos los miembros. Si recordamos lo dicho anteriormente acerca de la máquina de nuestro cuerpo, a saber: que los filetitos de nuestros nervios están distribuídos de tal modo por todas las partes de aquél, que con ocasión de los diversos movimientos excitados en ellos por los objetos sensibles, abren de maneras diferentes los poros del cerebro, siendo esto causa de que los espíritus animales contenidos en estas cavidades en-

tren diversamente en los músculos, pudiendo así mover los miembros de todas las maneras distintas en que éstos pueden ser movidos; y también que todas las demás causas que pueden mover de diverso modo los espíritus, bastan para conducirlos a diferentes músculos —podemos añadir aquí que la glandulita, que es el principal asiento del alma, está suspendida de tal suerte entre las cavidades que contienen dichos espíritus, que puede ser movida por ellos de tantas maneras distintas como variedades sensibles hay en los objetos. Pero puede ser también movida diversamente por el alma, la cual es de tal naturaleza, que recibe en sí tantas impresiones distintas (esto es, tiene tantas percepciones diversas) como movimientos distintos se producen en dicha glándula; como, recíprocamente, la máquina del cuerpo está de tal manera constituída, que basta que la referida glándula sea movida diferentemente por el alma, o por cualquiera otra causa, para que impulse los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen a los músculos a través de los nervios, medio por el cual la glándula les hace dar movimiento a los miembros.

Art. 35. — *Ejemplo del modo como se unen las impresiones de los objetos en la glándula que hay en medio del cerebro.* — Así, por ejemplo, si vemos que un animal viene hacia nosotros, la luz reflejada de su cuerpo pinta dos imágenes de él, una en cada uno de nuestros ojos, y estas imágenes

forman otras dos, por medio de los nervios ópticos, en la superficie interior del cerebro, que mira a sus cavidades. Desde allí, por medio de los espíritus que llenan estas cavidades, las referidas imágenes irradian de tal manera hacia la glandulita a la que rodean dichos espíritus, que el movimiento que constituye cada punto de una de estas imágenes tiende el movimiento que constituye el punto de la otra imagen que representa la misma parte del animal; y de esta suerte las dos imágenes que hay en el cerebro forman una sola en la glándula que, obrando inmediatamente en el alma, le hace ver la figura del animal.

Art. 36. — *Ejemplo de cómo son excitadas las pasiones en el alma.* — Además, si la figura citada es muy extraña y espantable —es decir, si tiene mucha relación con las cosas que antes han sido dañosas para el cuerpo— esto excita en el alma la pasión del temor y luego la del atrevimiento, o la del miedo y el espanto, según el diverso temperamento del cuerpo o la fuerza del alma, y según nos hemos librado antes, por medio de la defensa o de la fuga, de las cosas dañosas a que se refiere la impresión presente; porque esto dispone de tal manera el cerebro de algunos hombres, que los espíritus reflejados desde la imagen así formada en la glándula se dirigen desde allí, parte a los nervios que sirven para volver la espalda y mover las piernas para escapar, parte a los que ensanchan o estrechan los orificios del corazón o agitan las partes

restantes de donde recibe la sangre, de tal manera que, enrarecida ésta de otro modo que el acostumbrado, envía al cerebro espíritus adecuados para mantener y fortificar la pasión del miedo, esto es, para tener abiertos o abrir de nuevo los poros del cerebro que los llevan a los mismos nervios; pues sólo con que dichos espíritus entren en estos poros, basta para que exciten un movimiento particular en la glándula establecido por la naturaleza para hacer sentir al alma la pasión del miedo; y como dichos poros se refieren principalmente a los nerviecillos que sirven para estrechar o ensanchar los orificios del corazón, de aquí que el alma crea sentir dicha pasión en el corazón principalmente.

Art. 37. — *De cómo parece que todas las pasiones son causadas por algún movimiento de los espíritus.* — Cosa semejante acontece con todas las demás pasiones, esto es, todas son causadas principalmente por los espíritus contenidos en las cavidades del cerebro, en cuanto éstos dirigen su curso hacia los nervios que sirven para ensanchar o estrechar los orificios del corazón, para impulsar de diverso modo hacia éste la sangre que hay en las demás partes, o para sustentar la misma pasión, de cualquier otro modo que sea. Fácil es ahora comprender por qué he dicho antes en la definición de las pasiones, que son causadas por algún movimiento particular de los espíritus.

Art. 38. — *Ejemplo de los movimientos del cuerpo, que acompañan a las pasiones y no depen-*

den del alma. — Por lo demás, así como la dirección tomada por los espíritus hacia los nervios del corazón, basta para producir en la glándula el movimiento que infunde en nuestra alma el miedo; así también, si algunos espíritus se dirigen a la vez hacia los nervios que sirven para mover las piernas para escapar, causan en la misma glándula otro movimiento, por medio del cual el alma siente y percibe esta fuga, que de esta suerte puede ser excitada en el cuerpo por la mera disposición de los órganos, y sin que el alma contribuya a ello.

Art. 39. — *De cómo una misma causa puede excitar distintas pasiones en distintos hombres.* — La misma impresión que causa en la glándula la presencia de un objeto espantable y que infunde miedo a algunos hombres, puede excitar en otros el valor y el atrevimiento. La razón de esto es que no están constituídos de igual modo todos los cerebros, y que el mismo movimiento de la glándula, que en unos excita el miedo, en otros hace que los espíritus entren en los poros del cerebro que los conducen, parte a los nervios que sirven para mover las manos en defensa propia, y parte a los que agitan e impulsan la sangre hacia el corazón, del modo requerido para producir espíritus adecuados a fin de continuar la defensa y conservar la voluntad de defenderse.

Art. 40. — *Cuál es el principal efecto de las pasiones.* — Es necesario advertir que el principal efecto de todas las pasiones en los hombres, con-

siste en incitar y disponer su alma a querer las cosas a que preparan el cuerpo; de manera que el sentimiento del miedo la incita a querer huir, el del atrevimiento a querer combatir, y así todos los demás.

Art. 41. — *Cuál es el poder del alma con relación al cuerpo.* — Pero es la voluntad tan libre por naturaleza, que jamás puede ser cohibida; y de las dos clases de pensamientos que he distinguido en el alma —unos que son sus acciones o voliciones, y otros que son sus pasiones, tomando esta palabra en su significación más general, que comprende todo género de percepciones, los primeros caen absolutamente bajo el poder del alma, y sólo indirectamente pueden ser cambiados por el cuerpo; pero los segundos, por el contrario, dependen en absoluto de las acciones que los determinan, y sólo indirectamente pueden ser cambiados por el alma, excepto cuando ésta es causa de ellos; toda la acción del alma consiste en que sólo con querer algunas cosa, hace que la glandulita a que está estrechamente unida se mueva de la manera apropiada para producir el efecto que se refiere a semejante volición.

Art. 42. — *Cómo se hallan en la memoria las cosas que se quieren recordar.* — De esta manera, cuando el alma quiere recordar alguna cosa, esta volición hace que, inclinándose sucesivamente la glándula a diferentes lados, empuje los espíritus hacia puntos diversos del cerebro, hasta que en-

cuentren aquél en que están las huellas dejadas por el objeto que se quiere recordar; porque estas huellas consisten solamente en que los poros del cerebro, por donde antes pasaron los espíritus a causa de la presencia de dicho objeto, han adquirido así más facilidad que los demás para ser abiertos de nuevo y de igual manera por los espíritus que hacia ellos vienen; de tal modo, que encontrando estos poros los espíritus, entran en ellos más fácilmente que en los demás y por este medio excitan en la glándula un movimiento particular, que representa al alma el mismo objeto y la hace conocer que es ese objeto el que quería recordar.

Art. 43. — *Cómo el alma puede imaginar, estar atenta y mover el cuerpo.* — Cuando el alma quiere imaginar alguna cosa nunca vista, esta volición tiene fuerza para hacer que la glándula se mueva de la manera requerida para empujar los espíritus hacia los poros del cerebro, por cuya abertura puede ser representada dicha cosa. Cuando quiere fijar su atención examinando por algún tiempo un mismo objeto, esta volición mantiene a la glándula inclinada durante este tiempo, hacia un mismo lado. Finalmente, cuando se quiere andar o mover el cuerpo de algún modo, esta volición hace que la glándula impulse los espíritus hacia los músculos que sirven para esto.

INDICE